

مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ
حَيَاتُ وَآثَارُ

مترجم:

احمد جاوید
سہیل عمر

تالیف:

ڈاکٹر محسن جہانگیری





مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ
حَيَاتٌ وَأَشَارٌ

تأليف

ڈاکٹر محسن جہانگیری

مترجمین

احمد جاوید، سہیل اختر

اولیٰ تہذیب و ثقافت اسلامیہ

۲۔ کلکتہ، روبرو ڈیڑھ لاہور

297-692
م 585 م

جملہ حقوق محفوظ

طبع و ووم اکتوبر ۱۹۹۹ء

ناشر: ڈاکٹر شیدا احمد (جالندھری)

ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ لاہور

تعداد: ۵۵۰

مطبع: طیب پرنٹرز لاہور

قیمت: روپے

اس کتاب کی طباعت و اشاعت اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد اور محکمہ اطلاعات و ثقافت

حکومت پنجاب کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

فہرست مضامین

۷	مقدمہ	طبع دوم
	مقدمہ	طبع اول
	حصہ اول :	
۱۵	باب ۱	شرح احوال
۱۷	باب ۲	ابن عربی کے اساتذہ، مشائخ اور کتب و رسالات
۱۲۰	باب ۳	اسلاف سے راہ و ربط
۱۵۰		خواہشی حصہ اول

	حصہ دوم :	
۲۱۱	باب ۱	علم و معرفت
۲۳۲	باب ۲	وجود کے مفہوم اور اس کے مصداقات کے بارے میں ایک بحث اور ابن عربی کے تصوف میں وحدت وجود کا بیان ...
۲۸۱	باب ۳	تشبیہ و تمثیل
۲۹۹	باب ۴	صفات و اسمائے الہیہ
۳۵۲	باب ۵	اعیان نامہ

۲۷۷	باب ۶	قضا و قدر
۲۹۱	باب ۷	خلقِ افعال اور جبر و قدر کا مسئلہ
۳۰۵	باب ۸	عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ اس کا تعلق
۲۲۳	باب ۹	خلق و فعل کا مطلب اور حق تعالیٰ کی فاعلیت کا مفہوم
۳۲۵	باب ۱۰	ثبوت، رسالت اور ولایت
۳۵۱	باب ۱۱	تشییح و تسنن
۳۶۱		حواشی حصہ دوم

حصہ سوم :

۵۱۳	باب ۱۲	ابن عربیؒ کے بارے میں علمائے اسلام کی آراء
۵۸۱	باب ۱۳	مابعد کے عارفوں پر ابن عربیؒ کے اثرات اور ان کے بعض مقلدین اور شاہین کا تذکرہ
۶۱۵		حواشی حصہ سوم
۶۵۰		فارسی اور عربی مآخذ
۶۰۱		انگریزی مآخذ

محی الدین ابن عربی جیات و آثار

○
مقدمہ طبع دوم

○
اس کتاب کی اشاعت کے کوئی مہینے بھر بعد ایک نہایت عزیز دوست نے جن کا شمار یونیورسٹی کے فاضل اور دین دار اساتذہ میں ہوتا ہے اور جو مختلف علوم میں دسترس رکھنے کے علاوہ فلسفہ، خصوصاً اسلامی فلسفے میں گہری نظر رکھتے ہیں اور اس شعبے میں صاحب تصنیف و تالیف بھی ہیں، مجھے ایک غلطی کی طرف متوجہ کیا۔ وہ یہ کہ اس کتاب میں ہشام بن حکم سے باری تعالیٰ کی تجسیم کے اثبات میں جو اقوال منسوب کیے گئے ہیں، انہیں ہشام سے نسبت دینا درست نہیں، کیونکہ وہ ممتاز امامی متکلم ہے اور امام جعفر صادقؑ کے مقلدوں اور شاگردوں میں سے ہے۔ اس کا دامن اس طرح کے اقوال سے پاک ہے۔ میں نے اس تبتیہ کو بہت بجا پایا اور ان کا شکریہ ادا کیا کہ انہوں نے ایک بڑی فرودگشت کی نشاندہی کی۔ اب یہ لازم ہو گیا ہے کہ اقوال کو نقل کرتے وقت یہ بات صاف کر دی جائے کہ انہیں ہشام سے نسبت دینا ٹھیک نہیں تاکہ قاری اشتباہ میں نہ پڑے۔ اس بنا پر میں نے پختہ ارادہ کر لیا تھا کہ اس کتاب کے نئے ایڈیشن میں تلافی مافات کر دوں گا اور اب جب کہ محمد اللہ تہران یونیورسٹی نے دوسرا ایڈیشن چھاپنے کا اہتمام کیا ہے اس وقت کو غنیمت جانتے ہوئے میں نے اس سلسلے میں کچھ تحقیقات جمع کیں لیکن چونکہ

منہ کتاب میں شامل کرنا مشکل نظر آیا؛ لہذا انھیں مقدمہ دوم کے عنوان سے شروع ہی میں پیش کر رہا ہوں :

”ابو محمد ہشام بن حکم کوئی (متوفی ۱۹۵ ہجری اندازاً) اثناعشری شیعوں کے معتبر اور معتد راویوں اور ممتاز متکلمین اور اہلسننہ کے جدی پشتی حامیوں میں سے ہے۔ اُس کا شمار امام جعفر صادقؑ کے اصحاب اور شاگردوں میں ہوتا ہے۔ اُس نے حضرت امام ثمالیؑ سے متعدد روایات نقل کی ہیں جنہیں ثقہ الاسلام کلینی نے کتاب التوحید — اصول کافی میں درج کیا ہے۔ ہشام بن حکم نے عقائد اسلام اور شیعہ معتقدات کی حمایت اور دفاع میں اپنے ہم عصر متکلمین سے کئی مباحثے اور مناظرے کیے اور بہت ساری کتابیں تحریر کیں جن کے نام ابن النذیم نے کتاب الفہرست میں نقل کیے ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں — کتاب الامامة، کتاب التوحید، کتاب الدلائل علی حدود الاشیاء، کتاب الرد علی اصحاب الطباع، کتاب الرد علی الزنادقة، کتاب الرد علی المعتزلة فی صلہ الرد علی کتاب لود علی من قال بامامة الفضول اور کتاب الرد علی ہشام الجوانفی، لیکن اس کے باوجود اہل سنت کی کچھ معتبر کتابوں مثلاً مقالات الاسلامیین، الفرق بین الفرق، التصیر اور الملل والنحل شہرستانی میں ہشام سے ایسی باتیں منقول ہیں جن سے ذات الہیہ کی تجسیم کا اثبات ہوتا ہے جس کا ائمہ اطہارؑ کی تعلیمات اور شیعہ عقائد سے کوئی واسطہ نہیں، اور میں نے بھی مسئلہ تجسیم پر زیادہ سے زیادہ اقوال جمع کرنے کے لیے ان باتوں کو ہشام کی نسبت کے ساتھ اُس بحث میں داخل کر لیا، لیکن قوی احتمال ہے کہ مذکورہ اقوال ہشام بن حکم کے نہیں ہیں۔ عین ممکن ہے کہ اس کے کسی ہم نام یا اسی ہشام جو الیقی کے اقوال جس کے رد میں ہشام بن حکم نے ایک کتاب بھی لکھی تھی، کسی غلط فہمی کی وجہ سے اس کے نام سے منسوب ہو گئے ہوں۔ ہشام جو الیقی کے متعلق ہمارا گمان درست ہو سکتا ہے؛ کیونکہ وہ ہشام سے پہلے ہو گزرا ہے اور وہ تجسیم ذات باری تعالیٰ کا قائل بھی تھا یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہشام بن حکم کے مخالفین نے اُسے بدنام کرنے کے لیے ایسے اقوال گھڑ کے اُس کے نام سے منسوب کر دیئے ہوں؛ کیونکہ اُس کے دشمن خاصے بااثر اور طاقت ور تھے انھوں نے اس کو آزار

پہنچانے سے پی بھر کو بھی ہاتھ نہیں کھینچا اور اس پر ہر طرح کی تہمت روا رکھی تھی کہ
 اُن میں سے بعض نے اسے ارزا د تک سے متہم کیا۔ البتہ ایک ضعیف احتمال یہ بھی ہو سکتا
 ہے کہ امام جعفر صادقؑ کی بارگاہ میں باریابی ائمہ اطہار کے علوم و معارف سے محفل آگاہی
 اور شیعی عقائد سے کابل واقفیت حاصل کرنے سے پہلے اُس کی زبان سے اس قسم کی
 باتیں نکلی ہوں۔ اس ساری گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ تو بہر حال مسلم ہے کہ ہشام بن حکم
 امامی شاگرد امام جعفرؑ سے ان کفریہ کلمات کا صادر ہونا بعید از امکان ہے کیونکہ کلامی شکاکت
 اور مسائل میں وہ ہمیشہ امام جعفر صادقؑ سے رجوع کرتا تھا، اور یہ حقیقت سب پر
 واضح ہے کہ امامیہ تجسیم کے قائل نہیں ہیں اور ائمہ اطہار، خصوصاً امام جعفر صادقؑ سے
 حق تعالیٰ کی تنزیہیہ کے اثبات تجسیم کی تردید اور فرقہ مجسمہ کی تکفیر پر کثیر روایتیں
 وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند کاراوی خود ہشام بن حکم سے ہے۔

والسلام

دکتر محسن جہانگیری

رجب المربع ۱۴۰۲ ق



مقدمہ



کئی برس پہلے مجھے شدت سے یہ خیال آیا کہ محی الدین ابن عربی کے بارے میں ایک ایسی کتاب لکھی جائے جو ان کے احوال و آثار پر مشتمل ہو اور عقائد و افکار پر محیط۔ جس میں اس بات کا بھی باریک بینی سے جائزہ لیا جائے کہ ان کی تشکیل و تکمیل میں ان کے اسلاف کے اثرات کس قدر کارفرما رہے ہیں۔ علاوہ ازیں بعد کے زمانوں پر شیخ اکبر کی اثر اندازی کا غور سے مطالعہ کیا جائے۔ فارسی زبان میں اب تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ فارسی ادبیات کے وسیع ذخیرے میں اس کی جگہ خالی تھی؛ حالانکہ کم از کم فارسی میں ایسی کتاب کا ہونا لازمی تھا؛ کیونکہ جیسا کہ اس کتاب کے مطالعہ کے دوران میں کم و بیش معلوم ہو جائے گا، ابن عربیؒ درحقیقت عالم اسلام کے عارفوں اور صوفیوں کی صفِ اول کے بزرگ ہیں۔ ان کے احوال گوشِ جاں سے سننے کے لائق ہیں اور آثارِ چشمِ قلب سے پڑھنے کے منزا دار۔ ان کا علم وسیع، ان کے عرفان کی جڑیں گہری اور دوسروں علی الخصوص ایران کے حکماء اور عرفاء پر ان کے اثرات بہت زیادہ ہیں۔ اپنی اشاعت کے ساتھ ہی ابن عربیؒ کی کتابیں اسلامی علوم کے رمز شناسوں کی توجہ کا مرکز بن گئیں۔ متنازع فیہ ہونے کے باوجود ایران کے اکثر حکماء و عرفاء نے انہیں تحسین اور پسندیدگی کی نظر سے دیکھا، ان کی پذیرائی کی اور طویل زمانوں اور صدیوں سے ہوتے آج تک نشر و نظم کے مختلف پیراؤں میں ان کی تفسیر و تشریح اور تعظیم و تعلیم میں مشغول ہیں۔

یہ ہم سر انجام دینے کے لیے میں نے متعدد کتابیں، رسالے اور مقالے لکھ گالے۔ مختلف مطالب کی یادداشتوں میں سرکھپایا تو اچانک اپنے آپ کو گویا ایک سمندر کے روبرو

پایا۔ اتھاہ اور بے کراں۔۔۔۔۔ میں نے بخوبی بوجھ لیا کہ اس میں قدم رکھنا دشوار ہے اور
 باہر نکلنا دشوار تر۔۔۔۔۔ اس کام میں جتنی مشکلات ہیں ان کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا،
 اور لطف یہ ہے کہ ان تمام دشواریوں اور مشکلات کا بنیادی سبب خود ابن عربی ہیں۔
 اپنے حیرت انگیز احوال، کثیر تصانیف اور عمیق عرفان کے علاوہ اسلامی علوم و معارف
 کی پوری تاریخ میں اپنے وسیع اور تہ در تہ اثرات کے باوجود جو اہل فکر و نظر میں طرح
 طرح کے مباحثوں اور مجادلوں کی اسکس بنے، اُنہوں نے کسی ایک مقام پر نہ تو اپنی
 مکمل سرگزشت اور حالات بیان کیے اور نہ اپنی تصنیفات و تالیفات کی مجموعی فہرست
 تحریر کی۔۔۔۔۔ اور پھر اپنے افکار و معارف کا اظہار بھی عام فہم زبان اور آسان
 اسلوب میں نہیں کیا کہ ان کی کتابوں اور دیگر تحریروں میں ہر مطلب اپنے محل پر مل سکتا
 اور درست مفہوم میں سمجھا جاسکتا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ ایک تدریج کے اتوال و انکار
 ویسے ہی نہایت مبہم، مشکل اور کثیر الاحتمال ہیں، اُس پر مستنزدیہ کہ کسی ایک جگہ پر
 مترتب حالت میں بھی نہیں ملتے؛ حتیٰ کہ ان کی عظیم کتاب فتوحات مکیہ اور ان کے
 علم و عرفان کا نچوڑ فصوص الحکم دونوں ہمارے دعوے کی تصدیق کرتی ہیں۔۔۔۔۔
 علاوہ بریں آج تک ابن عربیؒ کی کثیر الجہات شخصیت اور ان کے بلند اور گہرے
 علوم و معارف کے شایانِ شان تحقیق کی جدید روش پر کوئی ڈھنگ کا کام نہیں ہوا۔
 سوائے آسین پالاسیوس کی چند تحقیقات کے جو ہسپانوی زبان میں لکھی گئیں اور جن کے
 کچھ حصوں کا ترجمہ انگریزی اور عربی میں بھی کیا گیا، نہ کوئی جامع اور مکمل تحقیق سامنے آئی
 ہو اور نہ کوئی قابلِ ذکر کتاب اور متقدمین نے بھی اپنے مخصوص انداز سے جو کچھ لکھا ہے؛ اگرچہ
 اُس کی سطح بہت بلند ہے لیکن اُس میں سے اکثر کام ان معنوں میں ناقص ہے کہ وہ ابن عربیؒ
 کی شخصیت کی کسی مخصوص جہت اور ان کے معارف کے کسی خاص رخ تک محدود ہے۔
 غرض کہ ایسے راہنما ناخذ بہت کم ہیں جو مطالعے کو آسان کر دیں اور تحقیق کے راستے کو ہموار
 لیکن ان تمام مشکلات کے باوجود میں نے اس کام سے ہاتھ نہیں کھینچا۔ اور
 سعی و جستجو میں لگا رہا کیونکہ جتنا میں لڑکاؤں اور کٹھناتیوں کا احساس کرتا تھا، اتنا بلکہ اس

سے بڑھ کر مجھے اس کام کی اہمیت اور ضرورت کا علم تھا۔ افسوس ہوتا تھا کہ مختلف علوم سے مالا مال ہوتے ہوئے بھی فارسی میں اس باب میں کوئی تحقیق موجود نہ ہو اور ہمارے کشورِ ایران کی دانشگاہوں میں اسلامی فلسفہ و عرفان کا مطالعہ اور تحصیل کرنے والے طالباتِ حکمت اس طرح کی کتاب سے، چاہے وہ ناقص ہی کیوں نہ ہو، محروم رہیں۔ مختصر یہ کہ قسم قسم کی دشواریاں بھی مجھے نہ روک سکیں کیونکہ حصولِ مقصد کی راہ پر ہیں جتنا آگے بڑھنا گیا مقصود اہم سے اہم تر ہوتا گیا۔ تقریباً دس برس مطالعے اور یادداشتیں جمع کرنے میں مشغول رہا۔ التزائم خود ابنِ عربیؒ کی کتابوں اور بلا واسطہ مأخذات سے رجوع کیا۔ طرح طرح کے کثیر مطالب جمع ہو گئے، کیونکہ انھوں نے تمام عرفانی موضوعات کو برتنا اور جیسا کہ پہلے کہیں اشارہ کر چکا ہوں کہ ان کے احوال بھی عجیب و غریب، ان کے افکار و اقوال بھی کثیر، ان کا اثر و نفوذ بھی قابلِ توجہ، ان کے دوست اور دشمن بھی بے شمار اور ان کے بارے میں منضاد اور متناقض عقائد بھی ایک انبار۔ ان سب نے مجھے حیرت میں ڈال دیا؛ اور چونکہ تمام یادداشتوں کو ایک کتاب کی صورت میں سامنے لانا ممکن نہ تھا، اس مقصد کے لیے کئی کتابوں کی تالیف درکار تھی، لہذا "الاحمد فالاحم" کے قاعدے کی رعایت سے کچھ مواد شامل کتاب کیا گیا اور اکثر کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کتاب میں ابنِ عربیؒ کے آثار و سوانح اور اپنے اندلسی اسلاف کے ساتھ ان کے معنوی ربط و پیوند نیز اخلاف خصوصاً ایرانی حکماء و عرفاء پر ان کے اثرات پر خاصی تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے؛ کیونکہ اس رُخ سے، جہاں تک مجھے معلوم ہے، فارسی زبان میں کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، حالانکہ ابنِ عربیؒ کے عرفان و تصوف پر متعدد کتابیں اور رسالے موجود ہیں۔ جمل کلام یہ کہ انجام کار ایک کتاب وجود میں آگئی جس کے تین حصے ہیں۔ حصہ اول سوانح، مشائخ، تصانیف اور اندلسی اسلاف سے فکری و معنوی تعلق پر مشتمل ہے، حصہ دوم ختبات و انکار کا احاطہ کرتا ہے اور حصہ سوم ابنِ عربیؒ کے بارے میں بزرگ صوفیاء اور علماء کی آراء، بعد کے عرفاء پر ان کے اثر اور ان کے مقلدین اور شارحین کے ذکر شامل ہیں۔ جیسا کہ مطالعے سے محسوس ہو جائے گا کہ یہ کتاب کئی پہلوؤں کو نظر میں رکھ کے لکھی گئی ہے کہ تباری کو

ابن عربیؒ اور ان کے علوم و معارف سے آگاہ کرنے کے علاوہ علوم اسلامی خصوصاً اسلامی اندلس کی علمی و عرفانی روایت سے آشنا کرتی ہے جس کے بارے میں فارسی زبان میں دو درتی رسالہ تک نہیں لکھا گیا۔ آخر میں اس نکتے کا تقاضا ضروری علم ہوتا ہے کہ ممکن تھا شیخؒ کے حالات و کرامات اور ان کے معارف کے اصول و فروع میں سے بعض کو ان ماسوتی عقول و اذہان سے قریب لانے کے لیے جو انہیں قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں، اقوالین علمی اور استدلالی فلسفے کے اصول خصوصاً علم النفس اور تخیل نفس یا سمیما اور لیمیا (علم طلسمات) کی قبیل کی اس چیز سے جسے قدما علوم خفیہ کا نام دیتے ہیں مدد مل جاتی۔ بالکل اسی طرح جیسے مشائیان اسلام کے سردار ابن سینا نے اپنی کتاب الاشارات والتنبیہات کے غلط التامع میں کرامات اولیاء کی تشریح و توجیہ اور ان کا امکان ثابت کرنے کے لیے انہیں اصول اقوالین سے مدد لی ہے، لیکن ہم نے اس امکان سے استفادہ نہیں کیا، کیونکہ اولاً ہم اس کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے ثانیاً اپنے اندر اتنا دشوار اور بڑا کام کرنے کی جرأت نہیں پائی۔ ثالثاً یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ عمل درست ہوگا اور ابن عربیؒ کے اقوال و احوال سے سازگاری کرے گا اور مشائخ عرفاء کے لیے قابل قبول ہو سکے گا۔ جیسا کہ ہمیں علم ہے کہ ابن سینا کی کاوش و کوشش ان حضرات کو پسند نہیں آتی۔ جس طرح کہ یہ کوئی تنقیدی کتاب نہیں ہے جو ابن عربیؒ کے عرفان پر جرح و قدح کے لیے لکھی گئی ہو، ایسے ہی یہ کوئی توجیہ کتاب بھی نہیں جو ان کے عقائد و آراء کی حمایت و توجیہ کے لیے تحریر کی گئی ہو، بلکہ فقط ان کے احوال و افکار اور حالات و کرامات کا بیان ہے۔ گو کہ بیچ بیچ میں ایسی باتیں پیدا ہوں گی جنہیں سننے سے دل گریز کرتے ہیں، کان انہیں ناپسند کرتے ہیں اور عقل ان کو قبول نہیں کرتی، البتہ وہ دل اور وہ کان جو ان سے مانوس ہو۔

امتیہ ہے یہ کتاب مثلاًشیان علم کے کام آئے گی اور دوستان حکمت کے لیے مورد استفادہ

دکتر محسن جہانگیری

بنے گی۔ انشاء اللہ۔

شوال المکرم ۱۴۰۰ھ

حصہ اول

باب

شرح احوال

ابو بکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد اللہ بن حاتم
نام و نسب اور وقت و مقام ولادت

۵۶۰ھ ہجری، عیدِ قیامت کے اعلان کی سالگرہ کی پہلی رات، بمطابق ۲۸ رجب ۱۱۶۵ھ ۱۱۶۵ء
اندلس کے شہر مرسیہ میں جاہ و جلال اور زہد و تقویٰ کے حامل گھرانے میں پیدا ہوئے۔

ان کی ولادت کا زمانہ وہی ہے جس میں مشرق میں المستنجد باللہ کی خلافت قائم تھی۔ ابن
مردنیش، مرسیہ اور بلنسیہ پر حکمران تھا اور لقبہ ہسپانیہ پر ابو یعقوب یوسف بن عبد المؤمن
موجودین کا تیسرا سلطان حاکم تھا۔ ابن عربی "حجود" محاضرة الا بوار و مسامرة الاخبار
میں بیان کرتے ہیں کہ "میں ابو المظفر یوسف المستنجد باللہ ابن المقتدی کی خلافت کے زمانے

میں سلطان ابو عبد اللہ محمد بن سعد بن مردنیش کی مملکت میں مرسیہ کے شہر میں پیدا ہوا
اور ہمیشہ جمعے کے دن خطیب کو المستنجد باللہ کے نام کا خطبہ پڑھتے سنا تھا۔ اس کے
بعد اس کا بیٹا المستغنی باللہ مسندِ خلافت پر بیٹھا۔ "فتوحات مکیہ" میں لکھا ہے کہ رعایا
میں سے کسی نے مرسیہ میں سلطان کو مخاطب کیا لیکن سلطان نے اسے جواب نہ دیا۔ خطاب

کرنے والے نے سلطان سے کہا: "مجھ سے بات کر کیونکہ خدا نے موسیٰ سے کلام کیا تھا۔"
سلطان نے جواب دیا: "لیکن تو موسیٰ نہیں ہے۔" اس شخص نے بھی ترکی بہ ترکی کہا کہ تو بھی تو
خدا نہیں ہے۔ بالآخر سلطان نے اس کی خاطر اپنے گھوڑے کی لگام کھینچ لی۔ اس نے اپنی
حاجت بیان کی جو سلطان نے وہیں پوری کر دی۔ یہ سلطان محمد بن سعد بن مردنیش تھا۔ بشرتی
اندلس کا امیر۔۔۔۔۔ میں اسی کے عہد میں مرسیہ میں پیدا ہوا۔

کثرت اور القاب | اکثر آخذوں میں ان کی کثرت ابو بکر و ریح ہے۔ ایسے بھی ہیں جنہوں نے
 شیخ کی کثرت ابو عبد اللہ لکھی ہے۔ وہ خود فتوحات میں تحریر

کرتے ہیں کہ: "فعند ما دخلت عليه قال لي يا ابا عبد الله ^{۱۷} قوی اجمال
 ہے کہ وہ ان دونوں کثرتوں سے پہچانے جاتے تھے۔ جیسا کہ وہ ابن اخطا طون ^{۱۸} اور اندلس
 میں ابن سرفافہ کی کثرت سے بھی معروف رہے لیکن وہ مغرب میں زیادہ تر ابن العربی
 کے نام سے یعنی الف لام کے ساتھ۔ اور مشرق میں ابن عربی یعنی الف لام
 کے بغیر تاکہ قاضی ابو بکر ابن العربی سے اشتباہ نہ ہو۔ مشہور ہیں۔ اگرچہ ان کے
 بہت سے القاب ہیں جو بعد کے صفحات میں آئیں گے مگر ان کے مقلدوں اور اراؤندوں
 میں ایک لقب سب سے زیادہ مشہور و معروف ہے۔ ^{۱۹} الشیخ الاکبر۔

پلا شہیر لقب اپنی تمام تر معنویت اور شکوہ کے ساتھ ان کو زیبا ہے اور حالانکہ شیخ مصطفیٰ
 کمال الدین بکری ^{۲۰} اپنی کتاب "السیوف الحداد فی اعناق اهل الزندقه
 والعناد" میں لکھتے ہیں کہ یہ لقب ان کے استاد ابو بدین غوث تلمسانی نے انہیں
 دیا تھا ^{۲۱} لیکن گمان غالب یہ ہے کہ ابن عربی ^{۲۲} کے متبعین نے ان کی عظمت مقام اور جلالت
 شان کی طرف اشارہ کرنے کے لیے انہیں اس لقب سے ملقب کیا۔ جیسا کہ ابھی بیان ہوا،
 لقب مذکورہ کے علاوہ بھی ان کے دوستوں اور دشمنوں کے حلقوں میں انہیں کئی القاب اور
 عنوانات سے یاد کیا جاتا رہا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہیں نقل کر دیا جائے؛ کیونکہ
 اگر حقیقت کو پوری طرح ظاہر نہیں کرتے تو بھی مفید مطلب ضرور ہیں۔ ان سے ابن عربی
 کی بابت دونوں گروہوں کے اعتقادات کی سطح اور نوعیت کچھ کچھ واضح ہو جاتی

ہے۔ ^{۲۳} محی الحق والحق والذین دہاء الشہود مرتی العارین الف الوجود، عین الشہود،

صاحب الولاية العظمیٰ والصدیقة الکبریٰ وامام التحقیق العار البیر ^{۲۴}

خبد الملة الحنیفیہ، قطب الوجود الکبریٰ الاحمر الشیخ الکمال ^{۲۵}

الواشطات، سلطان العارین، نادرہ دہر، شکر مرد، ^{۲۶}

نیکو ہمدرد و نیکو مونس و عین متابعت، الصدیق، المترد،

الوئی والعارف الحقانی، اکابر العرفاء قدوة العارفين وشیخ المشیوخ،
بحر المعارف الالہیہ، ترجمان العلوم الربانیہ، الشیخ الاکبر والقطب
الافخر، خاتم ولایت و عنقائے مغرب، امام العارفين، قطب الموحدين
قدوة القائلين بوحدة الوجود، خاتم اصغر، اسم اعظم، احد الموحدين
جبال العارفين وھی الملة والدين، العارف المحقق وقدوة المكاشفين،
صوفی بزرگ، صوفی بزرگ مدرسہ، ممیت الدین، ممیت الدین تانی،
ماحی الدین

خاندان ابن عربی کا خالوادہ اصالت و نجابت، ثروت و توکری، عزت و جلالت،
علم و تقویٰ اور زہد و پارسائی میں اپنے زمانے میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا ان
کے جدِ اعلیٰ حاتم طائی سارے عرب میں اپنی سخاوت اور بزرگی کی وجہ سے نمایاں اور
محترم رہے۔ داد احمد آندلس کے قضاة اور علماء میں سے تھے جن کی دنیادی دولت ثروت
کا بھی کوئی ٹھکانا نہ تھا۔ والد علی بن محمد فقہ و حدیث کے ائمہ اور زہد و تصوف کے بزرگ
یا ابن عربی کے الفاظ میں منزلِ نفاش کے محققین میں سے تھے۔ اس کے علاوہ وہ غلام فلسفی
ابن رشد کے دوست اور سلطان اشبیلیہ کے وزیر بھی رہے جو شاید وہی ابن مردنیش ہوگا جس
کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ والدہ انصار سے تعلق رکھتی تھیں چنانچہ وہ خود کہتے ہیں :
"وکانت أُمّی تنسب الی الانصار۔ ایک ماموں سحیٰ بن لیغان تلمسان کے حاکم اور
اپنے زمانے کے ممتاز زاہد و عابد تھے۔ دوسرے ماموں ابو مسلم خولانی بھی اپنے دور کے
بڑے زاہدوں اور عابدوں میں شمار ہوتے تھے۔ چچا عبداللہ بن محمد بن عربی بھی عارف اور
صوفی تھے۔ پہلی بی بی مریم بنت محمد بنی عبدون کے شریف اور نیک نام خاندان سے
تعلق رکھنے والی ایک نہایت پرہیزگار خاتون تھیں جبکہ شیخ کی چھوٹی بیٹی زینب تو کم عمر ہی
میں مقامِ الہام سے سرفراز ہو گئی تھیں۔ ابن عربی نے اپنے سوانح میں اپنے اہل خاندان کا
تفصیل سے ذکر کیا ہے اور اپنے والد، چچا، دونوں ماموں، زوجہ اور کم سن بیٹی کے ایسے
دل کھینچ لینے والے واقعات بیان کیے ہیں جو پاکیزگی و ایمان اور زہد و معرفت میں ان کے

بے حد بلند مقامات کی نشان دہی کرتے ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ میں ان واقعات میں سے ایک ایسا واقعہ منقول ہے جو ان کے والد کے ایمانِ محکم، قبولیتِ دُعا اور صدق و صفا پر دلالت کرتا ہے۔ شیخ لکھتے ہیں: "میں ایک دفعہ ایسا بیمار ہوا کہ حالتِ بیہوشی میں چلا گیا؛ یہاں تک کہ لوگوں نے مجھے مَرُوہ سمجھ لیا۔ میں نے اس حالت میں بہت ہی بھیاں تک اور ڈراؤ نے چہرے والی ایک قوم دیکھی جو مجھے آزار پہنچانا چاہتی تھی اور اُن کے مقابلے میں ایک نہایت خشین و جمیل اور خوشبو میں لسا ہوا شخص تھا جو انہیں مجھ سے دُور کر رہا تھا۔ یہاں تک وہ شخص قوم پر غالب آگیا۔ اس کے فوراً بعد میں ہوش میں آگیا اور دیکھا کہ میرے والد رحمۃ اللہ میرے سر ہانے رو رہے ہیں اور سورۃ یسین پڑھ رہے ہیں۔ اس وقت تک وہ سورۃ ختم کر چکے تھے۔ میں نے جو کچھ دیکھا تھا اُن کے گوش گزار کر دیا۔"

اسی کتاب یعنی فتوحات میں ابنِ عربیؒ اپنے والد کی کرامات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میرے والد منزلِ الفاس کے محققوں میں سے تھے۔ وفات کے بعد اُن کے چہرے میں حیات کی نشانیاں بھی دیکھی گئیں اور موت کی بھی۔ رحلت سے پندرہ روز پہلے اُنھوں نے نہ صرف یہ کہ اپنی وفات کی خبر دے دی تھی بلکہ چہار شنبے کا دن بھی بتا دیا تھا۔ اور ایسا ہی ہوا۔ جب رخصت کا دن آ پہنچا تو سخت بیماری کے باوجود کسی چیز سے ٹیک کیے بغیر بیٹھ گئے اور مجھے مخاطب کر کے فرمایا کہ بیٹے میں آج اس دُنیا سے کوچ کر کے داخلِ بجن ہو جاؤں گا۔ میں نے اُن سے عرض کی خدا آپ کا یہ سفر آسان اور اپنا دیدار مبارک فرمائے۔ وہ اس بات سے خوش ہوئے اور مجھے دُعا دی۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے کہ ابنِ عربیؒ کے دو ماموں یحییٰ بن یغان اور ابومسلم خولانی بھی اپنے وقت کے نامور زاہدوں، عبادت گزاروں اور پرہیزگاروں میں گنے جاتے تھے۔ یحییٰ بن یغان والی تلمسان تھے۔ اُن کی ایک جلیل القدر بزرگ ابو عبد اللہ تیونس سے مُلاقات ہو گئی جن کی گفتگو کی تاثیر سے اُن میں ایک عظیم روحانی اور باطنی انقلاب برپا ہو گیا؛ یہاں تک کہ وہ سلطنت سے دستبردار ہو کر زہد و ریاضت میں مصروف ہو گئے۔ ابنِ عربیؒ "محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار" اور "الفتوحات المحمدية"

میں ایسے حضرات کا ذکر کرتے ہوئے جنہوں نے دولت و سلطنت کے باوجود دنیا ترک کر دی ہے
 لکھتے ہیں :- ”میرے ایک ماموں یحییٰ بن یغان شاہِ تلمسان تھے۔ ان کے عہد میں ایک
 فقیہ اور دنیا سے کٹے ہوئے عبادت گزار بزرگ تھے۔ حواہل تیرس میں سے تھے۔ انہیں
 ابو عبد اللہ تونسلی کہا جاتا تھا۔ وہ تلمسان سے باہر ایک مقام پر عبادت کے نام سے کسی مسجد
 میں دنیا کے جھمیلوں سے الگ تھلگ عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ اب اسی جگہ ان
 کا مزار زیارت گاہ خاص و عام ہے۔ ایک دن اتفاقاً تلمستان تشریف لے گئے جہاں
 ایک گزرگاہ پر میرے ماموں یحییٰ بن یغان شاہِ تلمسان سے ان کا سامنا ہوا۔ یحییٰ بن یغان شاہ
 شاہانہ طمطراق کے ساتھ خدم و حشم کے جلو میں تھے۔ کسی نے بتایا کہ ابو عبد اللہ تونسلی
 ہیں، بڑے عبادت گزار اور پرہیزگار بزرگ۔ انہوں نے گھوڑے کی لگام کھینچی اور شیخ
 کو سلام کیا۔ شیخ نے ان کے سلام کا جواب دیا۔ بادشاہ نے اپنے لباسِ فاخرہ کی طرف
 اشارہ کرتے ہوئے دریافت کیا کہ اے شیخ اس لباس میں نماز جائز ہے کہ نہیں؟ شیخ نے
 خذہ کیا۔ بادشاہ نے پوچھا آپ کیوں ہنسے؟ شیخ بولے: ”تیری کم عقلی، اور تیرے جہل اور
 تیرے نفس اور تیرے حال پر۔ تو میری نظر میں کتے کی طرح ہے جو مُردار کھاتا ہے اور اُس
 کے خون اور غلاظت میں لٹھڑ جاتا ہے۔ اس حالت میں بھی موتی وقت اپنی ٹانگ اٹھا لیتا
 ہے کہ کوئی پھینٹ نہ پڑ جائے۔ تو اس برتن کے مانند ہے جو حرام سے بھرا ہوا
 ہے۔ اللہ کے بندوں کا خون تیری گردن پر ہے اور تو اس حالت میں مجھ سے لباس کے بارے
 میں سوال پوچھتا ہے۔“ یہ سب سن کے بادشاہ رونے لگا اور اپنے مرکب پر سے اتر آیا۔ وہیں
 کھڑے کھڑے بادشاہی سے ہاتھ کھینچ لیا اور شیخ کی خدمت میں داخل ہو گیا۔ تین روز تک
 شیخ نے اُسے اپنی نگاہ میں رکھا۔ تیسرا دن گزرنے پر اُس کے لیے تھوڑی سی رسی لائے۔
 اور فرمایا، اے بادشاہ مہمانی کے ایام پورے ہو گئے اب کڑی کاٹنے کا کام کر۔ شیخ کے حکم
 کے مطابق بادشاہ اس کام میں مشغول ہو گیا۔ کڑیوں کا گٹھڑ سر پر دھر کے بازار میں وارد ہوا۔
 لوگ اُسے دیکھتے تھے اور روتے تھے۔ اُس نے گٹھڑ بیچا اور اُس کے مول میں سے اپنی رُو کی کٹی
 بھر کے لیے کچھ گرہ میں ڈالا اور بقیہ صدقہ کر دیا۔ مستقل ہی معمول رہا۔ یہاں تک کہ وفات پائی

اور شیخ کے مقبرے کے باہر مدفون ہوا۔ آج اس کی قبر زیارت گاہ ہے۔ جب کبھی لوگ شیخ کی خدمت میں آکر دُعا کی درخواست کرتے شیخ اُن سے فرماتے سچھی بن لیغان سے دُعا کر دو کیونکہ یہ تخت و تاج تک پہنچنے کے بعد اُس سے دستبردار ہو کر زہد و پارسائی میں مشغول ہوا، اگر میں اُس بھندے میں گرفتار ہوتا جس میں یہ پھنسا ہوا تھا، تو ممکن تھا کہ میں اس طرف نہ آتا۔

دوسرے ماموں ابو مسلم خولانی کا بھی ذکر ہو چکا ہے کہ وہ بھی اپنے زمانے کے زیاد و عباد میں سے تھے۔ ابن عربی نے فتوحات میں انہیں اکابر ملامتیہ میں شمار کرتے ہیں اور اُن کے بارے میں یہ لکھتے ہیں: ”میرے ماموں ابو مسلم الخولانی اکابر ملامتیہ میں سے تھے۔ شب بیدار اور شب زندہ دار تھے جب کبھی سُستی اور نیند محسوس کرتے اپنے پیروں پر لکڑی رسید کرتے اور انہیں مخاطب کر کے کہتے کہ میرے چوپایوں سے زیادہ تم اُس چوب زنی کے منزا دار ہو۔“^{۵۹} شیخ کئے چچا ابو محمد عبد اللہ بن عربی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ بزرگ سوئی تھے اور ابن عربی کے بقول عمر کے اخیر حصے یعنی اسی برس کے سن میں ایک خردسال صاحبزادے کے ہاتھ پر بیعت اور مجاہدہ و ریاضت میں مصروف ہوئے۔ یہاں تک کہ بہت بلند مقام کو پہنچ گئے۔ اس طریق میں داخل ہونے کے تین برس بعد وہ اس دُنیا سے رحلت کر گئے۔ اس وقت تک ابن عربی تصوف میں وارد نہیں ہوئے تھے۔ ابن عربی انہیں اُن عالی مقام حضرات میں شامل کرتے ہیں جن کے مشام جاں النفس رحمانی سے لے رہتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: ”میرے ایک چچا تھے، عبد اللہ بن محمد بن العربی۔ تحقیق انہیں یہ مقام (مقام سُمِّ الانفاس الرحمانیہ) حساً اور معنماً حاصل تھا۔ طریق عرفان میں آنے سے پہلے، گویا اپنے زمانہ جاہلیت میں، میں نے اُن کے ذریعے اس مقام کا مشاہدہ کیا تھا (فتوحات) شیخ کی پہلی زوجہ مریم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائی بہت صالح خاتون تھیں اور کشف و شہود سے بہرہ مند۔ ابن عربی اپنی کئی تحریروں میں ان کی بہت سی باتیں نقل کرتے ہیں جو کشف و شہود اور عرفان و معرفت پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ فقہ حاشیہ مکیہ میں لکھتے ہیں: ”واما میری صالحہ زوجہ مریم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائی“

نے مجھ سے خمسہ باطنہ روایت کیے۔ کہا کہ میں نے خواب میں ایک شخص کو دیکھا جو میرے فاتح
میں مجھ سے غمگین باندھ رہا تھا۔ میں نے اُسے جاگتی آنکھوں کیسی نہیں دیکھا تھا۔ اُس نے مجھ
سے پوچھا: کیا طریق میں داخل ہونے کا قصد رکھتی ہو؟ ہمیں نے جواب میں کہا خدا کی قسم ہاں۔
میں قصدِ طریق رکھتی ہوں مگر نہیں جانتی کہ اسے کس طرح حاصل کیا جائے۔ اُس نے کہا
کہ پانچ چیزوں سے طریق حاصل ہو سکتا ہے۔ توکل، یقین، صبر، عزیمت اور
صدق۔ جب مریم نے اپنا یہ خواب مجھے سنایا تو میں نے اُسے بتایا کہ اہل طریق کا یہی
مذہب ہے۔ اسی کتاب میں ایک جگہ فرماتے ہیں: میں نے اپنی زوج مریم بنتِ محمد کے
سوا کسی کو نہیں دیکھا کہ ذوقاً اس مقام پر فائز ہو۔ ایک مرتبہ اُس نے مجھے بتایا کہ میں نے
ایک شخص کو دیکھا ہے اور پھر اُس شخص کے احوال مجھے سنائے۔ میں سمجھ گیا کہ وہ شخص اس
مقام کے لوگوں میں سے ہے۔ سوائے اس کے کہ اُس نے اپنے احوال بیان کر دیئے جو اس
مقام میں اُس کی ناپختگی اور کمزوری پر دلالت کر رہا تھا۔

ابن عربیؒ کے بیٹے بھی باقی گھرانے کی طرح اہل علم و عرفان اور صاحبانِ مقام ہوتے
ہیں۔ ان کے دو فرزند ہوئے سعد الدین محمد اور عماد الدین ابو عبد اللہ محمد سعد الدین رضوان
۶۱۸ھ ہجری کو بلطیہ میں پیدا ہوئے۔ نام عمر حدیث کے اخذ و سماع میں مشغول رہے۔ وہ
شاعر بھی تھے، ان کے منظوم نثری اشعار کا دیوان مشہور ہے۔ ۶۵۶ھ ہجری میں یعنی جس سال
ہلاکولبغا د میں داخل ہوا اور خلیفہ المستعصم قتل ہوا۔ انھوں نے دمشق میں وفات پائی اور اپنے
والد کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔ دوسرے صاحبزادے عماد الدین ۶۶۷ھ ہجری کو مدینہ
صالحیہ میں فوت ہوئے۔ انھیں بھی ان کے والد اور بھائی کے نزدیک کوہِ تاسلوں کے
دامن میں سپرد خاک کیا گیا۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے، شیخ کی ایک ہی صاحبزادی
زینب نام کی تھیں جو زمانہ طفلی میں ہی کشف و الہام کے بلند درجات پر فائز اور مسائل
شرعیہ کی عارف تھیں۔ ابن عربیؒ فرماتے ہیں اپنی اولاد کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
میرے شیرخوار بچے ابھی دو سال کو نہیں پہنچی تھی۔ ایک دن میں اُس کے ساتھ کھیل کر رہا تھا
کہ اچانک میرے دل میں آیا کہ اس سے ایک مسئلہ پوچھوں۔ میں نے اُسے مخاطب کیا، وہ

جھیل کوڈ کو چھوڑ کر میری طرف متوجہ ہو گئی۔ میں نے کہا کہ میری خواہش ہے کہ تجھ سے ایک مسئلہ دریافت کروں۔ تو اُس مرد کے بارے میں کیا کہتی ہے جس نے اپنی بی بی سے مباشرت کی لیکن اُسے انزال نہیں ہوا؟ اُس پر کیا پھیز واجب ہو گئی؟ اُس نے بہت فصیح الکلامی سے جواب دیا کہ اُس آدمی پر غسل واجب ہو گیا۔ اس کی ماں اور دادی نے بھی یہ سن سُن لیا۔ دادی نے چیخ ماری اور یہ ہوش ہو گئی۔

مزید لکھتے ہیں: "اسی سال میں اس بچی سے جدا ہوا، اُسے اس کی ماں کے پاس چھوڑا اور اس کی ماں کو اجازت دی کہ حج کر آئے میں بھی عراق سے ہٹنے کی طرف روانہ ہوا۔ جب معرفت میں پہنچا تو اپنے ہمراہیوں کے ساتھ گھر والوں کی تلاش میں نکلا جو شام کے قافلے کے ساتھ تھے میری بیٹی نے اس حال میں کہ ماں کا دودھ پی رہی تھی مجھے دیکھ لیا اور اپنی والدہ سے بولی "میرے بابا وہ آرہے ہیں" اس کی ماں نے نظر اٹھائی اور دیکھا کہ میں کافی دُور سے ان کی طرف آ رہا ہوں۔ بچی کے ماموں نے مجھے آواز دی جسے سُن کر میں اُن لوگوں کی طرف چل پڑا۔ جو ہنسی بچی نے مجھے دیکھا، کھلکھلائی اور بابا بابا کہتی ہوئی میری گود میں آگئی۔"

اشبیلیہ کی طرف منتقلی آٹھ برس کا سن تھا کہ ابن عربی اپنے خاندان کے ساتھ

۵۶۸ھ ہجری کو اپنی زاد بوم مرسیہ سے اُنڈلس کے پاتہ تخت اشبیلیہ آگئے۔ ۵۹۸ھ ہجری تک وہیں رہے اور دین و ادب میں کامل درجے کی تربیت پائی۔ اول اول ابو بکر محمد بن خلف نخعی اور ابو القاسم عبدالرحمن الشرائط القرطبی سے قرأت منبغہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد اُن اساتذہ کی خدمت میں پہنچے جن کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ انہوں نے ادب، حدیث اور اپنے زمانے کے تمام علوم و معارف کے ہر شعبے کی تحصیل پر کمر بستہ باندھی اور اللہ کے خصوصی فضل و کرم سے اپنی فطرت استعداد اور لیاقت کے ذریعے جلد ہی ان تمام پر ایسے حاوی ہو گئے کہ علماء اور عرفاء کے سردار کہلاتے۔ ادب میں اُن کی بلند مقامی نے حکومت اشبیلیہ کو اُن کی طرف متوجہ کر دیا جس کے نتیجے میں انہیں دبیر اور کاتب کا عہدہ ملا یہیں اپنے والد کی

حیات اور دورانِ ملازمت میں مریم بنتِ محمد سے ان کا نکاح ہوا۔

تصوف میں وارد ہونے سے پہلے کا ایک واقعہ | ابنِ عربی اُس زمانے میں کہ ابھی تصوف

میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ اپنا بیشتر وقت یا تو لغت و شعر اور عیش و طرب میں گزارتے تھے یا پھر جانوروں کے شکار میں مصروف رہتے تھے۔ وہ اپنے اس دور کو زمانہ جاہلیت کا نام دیتے ہیں۔ فتوحات میں ایک واقعہ درج ہے کہ ”زمانہ جاہلیت میں ایک سفر میں اپنے والد کے ساتھ تھا۔ قمر بنیہ اور بلہ کے درمیان سے گزر رہا تھا کہ اچانک گورخروں کا ایک جتھا سامنے آگیا جو گھاس چرنے میں مگن تھے۔ حالانکہ میں اُن کے شکار کا بہت شوقین تھا، لیکن میں نے دل ہی دل میں نتیہ کر لیا کہ ان میں سے کسی کو بھی شکار کر کے تکلیف نہیں پہنچاؤں گا۔ میرے خادم اُس وقت دُور تھے۔ میرے گھوڑے نے جیسے ہی گورخروں کو دیکھا اُن کی طرف زقند بھرنے کو ہوا مگر میں نے اُسے روک لیا اور اس حالت میں کہ نیزہ میرے ہاتھ میں تھا، میں اُن کی ڈار میں داخل ہو گیا۔ ان میں سے بعضوں کی پشت سے نیزہ ٹکرایا بھی لیکن وہ چرتے ہیں ایسے منہمک رہے کہ خدا کی قسم سر نہیں اٹھایا، یہاں تک کہ میں اُن کے بیچ میں سے ہوتا ہوا نکل آیا۔ ذرا دیر بعد میرے خادم مجھ سے اُٹھے۔ انھیں دیکھتے ہی گورخروں بھاگ گئے۔ میں اُس وقت یہ سارا معاملہ سمجھنے کے قابل نہیں تھا، ان حسب اس طریق یعنی طریقِ خدا میں قدم رکھا تو اس کا بھید سمجھ میں آیا۔ وہ یہ ہے کہ میرے دل میں اُن کے لیے جو امان تھی وہ اُن کے نفوس میں سرایت کر گئی تھی۔“

باطنی تبدیلی اور ابنِ رشد سے ملاقات | شبلیہ ہی میں نوجوانی کی عمر کو پہنچ کر، بلکہ پہنچ

تھے، ان میں ایک عظیم روحانی اور باطنی تبدیلی پیدا ہوئی اور یہ کشف و شہود کے اعلیٰ مقامات تک پہنچ گئے۔ جب اُن کی شہرت عظیم فلسفی ابنِ رشد قرطبی تک پہنچی تو اُسے ان سے ملنے کا اشتیاق ہوا۔ اُس نے اُن کے والد سے درخواست کی کہ وہ کوئی سبیل نکالیں۔ ابنِ عربی کے والد نے ابنِ رشد کی خواہش پوری کر دی جس کے نتیجے میں یہ اہم

تاریخی ملاقات واقع ہوئی یہ دوسرا دوروں کی ملاقات تھی۔ ایک عقل کا پیرو اور دوسرا دُربان کا نمائندہ اور دوسرا کشف و شہود اور عرفان و الہام کا بحرِ بکیراں۔ دونوں اپنے اپنے راستوں کے رہنما بن کر رشد نے کئی صدیوں تک اہل استدلال و دُربان کو اپنے میں مشغول رکھا اور ابن عربیؒ نے قرنہا قرن سے (آج تک) اہل کشف و شہود کی نظریں اپنے معارف میں گم کر رکھی ہیں۔ ہم اس اہم تاریخی واقعے کا بیان خود ابن عربیؒ کی زبان سے نقل کرتے ہیں۔ ایک دن قرطبہ میں وہاں کے قاضی ابوالولید ابن رشد کے گھر جانا ہوا۔ اُنھوں نے مجھ سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تھی؛ کیونکہ اُن فتوحات میں سے جو خدا نے مجھے بخشی ہیں، اُنھوں نے ایک ادھ چیز سن لی تھی جس پر وہ اظہارِ تعجب کرتے تھے۔ میرے والد نے جو اُن کے دوستوں میں سے تھے، ایک کام بتا کر مجھے اُن کے گھر بھیج دیا۔ میں اُس وقت بچہ تھا۔ جس گھڑی میں اُن کی بیٹھک میں داخل ہوا، وہ محبت اور تعظیم سے اپنی جگہ سے اُٹھ کھڑے ہوئے اور میری گردن میں اپنے ہاتھ جمائے کر کے مجھ سے کہا: "واقعی؟ میں نے اُن سے کہا ہاں۔" یہ سن کر اُن کی خوشی و دچند ہو گئی کیونکہ وہ سمجھ گئے کہ میں نے اُن کا مقصد پالیا ہے، میں چونکہ اُن کی مسرت کا سبب جان چکا تھا، لہذا میں نے اس کے ذرا ہی بعد کہا: "نہیں۔" یہ سنتے ہی اُن کا چہرہ اتر گیا اور جو کچھ اُن کے خیال میں تھا وہ اُس کے بارے میں شک بلکہ تردید سے دوچار ہو گئے۔ اسی کیفیت میں اُنھوں نے مجھے مخاطب کر کے پوچھا: "امر کو کشف فیض الہی میں کیسا پایا؟ آیا امر وہی ہے جو ہمیں حکم و نظر نے عطا کیا ہے؟ میں نے کہا: "ہاں" اور "نہیں" اسی ہاں اور نہیں کے درمیان رُو میں جسموں سے اور گردن میں دھڑوں سے اڑ جاتی ہیں۔ ایک دم اُن کے چہرے کا رنگ سیلا پڑ گیا اور بدن کا نپنے لگا۔ مسند پر ڈھے گئے اور لاجول و لا قوۃ الا باللہ کی تکرار کرنے لگے، کیونکہ وہ اُس امر کو جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا سمجھ گئے تھے اور یہ بالکل وہی مسئلہ تھا جو قطبِ امام یعنی "مدادی الکلام" بیان کر چکے تھے۔ ابن رشد نے اس ملاقات کے بعد میرے والد سے دوبارہ خواہش کی کہ ہماری ایک اور ملاقات ہو جائے تاکہ وہ اپنا خیال مجھ پر ظاہر کریں اور دیکھیں کہ اُن کی فکر میری فکر سے موافقت رکھتی ہے یا نہیں۔ بے شک ابن رشد بار بار کے نظر

میں سے تھے۔ پس اُنہوں نے خُدا کا شکر ادا کیا کہ وہ ایسے زمانے میں ہوتے جس میں ایک شخص ایسا بھی دکھائی دیا جو خلوت میں گیا تو نادان تھا اور جب باہر آیا تو درس و مطالعہ اور بحث و قرأت کے بغیر ابن عربیؒ چکا تھا۔ ابن رشد نے کہا کہ یہ وہ حالت ہے جس کا امکان میں دلیل عقلی سے تو ثابت کر چکا تھا مگر کسی کو اس حال میں دیکھا نہیں تھا۔ الحمد للہ کہ میں نے ایسا زمانہ پایا کہ ان صاحبانِ حال میں سے ایک کو دیکھنا نصیب ہوا جو سرسبز درازوں کے قفل کھول دیتے ہیں شکر ہے خُدا کا کہ اُس نے مجھے ایسے کے دیدار کی توفیق بخشی۔ اس کے بعد میں نے چاہا کہ اُن سے (ابن عربی سے) دوبارہ ملاقات ہو جائے۔ ازال بعد ابن رشد رحمۃ اللہ مجھ پر اس طرح مشکوف ہوئے کہ میرے اور اُن کے درمیان صرف ایک مہین سا پردہ حائل تھا اور میں اس پردے کے پار اُن کو دیکھ رہا تھا۔ وہ مجھے نہیں دیکھ رہے تھے اپنے آپ میں مشغول تھے۔ میں نے خود سے کہا کہ ان کا غور و فکر ان کو اس مقام تک نہیں پہنچا سکے گا جہاں میں ہوں۔ اس کے بعد میری ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ ۱۱۵۵ھ میں مراکش میں ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کو قرطبہ لا کر دفن کیا گیا۔ ان کا نابوت ایک بار بردار جانور پر ایک طرف لدا ہوا تھا اور وزن برابر کرنے کے لیے دوسری طرف اُن کی تالیفات بار کی گئی تھیں۔ میں بھی وہاں کھڑا تھا۔ میرے ساتھ فقیہ و ادیب ابو الحسن محمد بن جبر کا تب، سید البوسید اور میرے دوست ابو الحکم عمرو بن السراج الناسخ بھی تھے۔ ابو الحکم نے میری طرف رخ کرتے ہوئے کہا: ”ذرا دیکھتے تو اس سواری پر امام ابن رشد کا وزن برابر کرنے کو کیا لدا گیا ہے؟ ایک طرف امام اور دوسری طرف ان کے اعمال یعنی اُن کی تالیفات!“ ابن جبر نے جواب دیا: ”بیٹا جو دیکھ رہے ہو وہی ٹھیک ہے۔“ لا فِضَّ فَوْكُ زَيْرٍ مَنَّةً تَطُوتُ جَانِبَيْهِ اِبْنُ رِشْدٍ كِي مَوْتِ سَامَانَ عَجْرَتٍ اَوْ مَوْعِظَتِ تَحْيٍ۔ اللہ تعالیٰ سب پر اپنی رحمت کرے۔ ان سب لوگوں میں سے صرف میں ہی بقید حیات ہوں۔ اس کے بارے میں میرا شعر ہے

هذا الامام و هذه اعماله ياليت شعري هل انت اماله

(فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳)

طریق تصوف میں داخلہ جیسا کہ گزرا، ابن عربیؒ بچپن ہی سے نفحات الہی اور عنایات ربانی سے مشرف تھے اور ذوق و وجد اور کشف و حال میں بھی حصہ رکھتے تھے لیکن باقاعدہ فصد کر کے اور مروج طریقے سے انہوں نے ۲۱ سال کی عمر میں ۵۷ ہجری کے دوران جادۂ سلوک میں قدم رکھا۔ اس وقت یہ اشبیلیہ میں تھے۔ اس طریق احسان میں وارد ہونے کے بعد وہ مجاہدہ و ریاضت پر بلند ہمتی سے قائم اور عرفان کے معارف کی تحصیل اور صرفیا کے احوال و آثار کے مطالعے میں مشغول رہے جس کے نتیجے میں جلد ہی سائے اشبیلیہ اور اطراف و اکناف میں ان کی بلندی احوال اور علوئے معارف کا چرچا ہونے لگا۔ ان کی شہرت سن کر بہت سے مشائخ ان کی دید کرنے آئے ان کے احوال و مقامات سے آگاہی حاصل کرتے اور مستفید ہوتے۔

مشائخ جن سے اشبیلیہ میں ملاقات ہوئی سیر و سلوک معنوی اور انفس و آفاق میں تامل و تفکر کے علاوہ کثیر تعداد میں مشائخ سے ملاقات کی، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے چند ابن عربیؒ کی زیارت کے لیے اشبیلیہ آئے تھے شیخ نے ان سے احوال و معارف کے لیے شمار مسائل اور سیر و سلوک کے تمام آداب پر ان مشائخ سے گفتگو کی جس کے دوران میں کبھی کبھی مناظرے اور مجادلے کی بھی نوبت آئی جو ان حضرات کی دل آزادی کا موجب بنی لیکن جلد ہی حضرت خضر کی ہدایت پر اپنی غلطی پر مطلع ہوئے اور مشائخ سے معذرت کی۔ شیخ نے اشبیلیہ میں قیام کے دوران میں جن مشائخ کی صحبت اٹھائی اور ان کا اپنی کتابوں میں ذکر کیا وہ یہ ہیں :-

ابوالعباس عمریؒ :- وہ پہلے شیخ ہیں جنہیں ابن عربیؒ نے طریق عرفان میں داخل ہونے کے بعد اشبیلیہ میں دیکھا۔ اپنی کتابوں میں ان کی بے حد ثنا کی ہے۔ ابن عربیؒ انہیں صاحب کشف و کرامات جانتے ہیں اور اپنا شیخ الطریق کہتے ہیں اور تکرار اور مختلف مقامات پر ان کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ فتوحات میں لکھتے ہیں کہ ایک روز میں اشبیلیہ میں اپنے شیخ ابوالعباس عمریؒ کی خدمت میں بیٹھا تھا کہ ایک شخص داخل ہوا، اور ایک معروف حکم سنانے لگا کہ اللہ فرماتا ہے قریب والے نیکی اور احسان کے زیادہ مستحق ہیں۔ شیخ نے فوراً

کہا خدا سے بھی زیادہ قریب! — اس قول کی حقیقت یہ ہے کہ خدا سے بڑھ کوئی شے
 ہم سے قریب نہیں۔ اُس کا قرب ایسا ہے جس میں دُوری کا کوئی شائبہ نہیں، ہاں مگر تفریق بہ
 کے بعد۔ موت ہر رحم کو فنا کر دیتی ہے مگر حق تعالیٰ سے منسوب وہ رحم کبھی منقطع نہیں ہوتا۔
 یہ ہمارے ساتھ ہے چاہے ہم کہیں بھی ہوں۔ مشائخ کا نہایت احترام اور ان کی بزرگی اور
 معرفت کا جدوجہد محترف ہونے کے باوجود ابن عربیؒ ان حضرات کی ہر بات کو بے چون و چرا
 نہیں مانتے بلکہ اپنی شیخ کے اقوال کے تقابل میں رکھ کر جانچتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں یہ واقعہ
 تحریر کیا ہے۔ — اپنے شیخ ابو العباس عربی کے پاس اس حال میں پہنچا کہ سخت دل گرفتہ
 اور بے زار تھا جب دیکھتا تھا کہ ملقت حق کی مخالفت میں مصروف ہے تو یوں لگتا تھا کہ
 زمانہ مجھ پر تاریک ہو گیا میری یہ حالت دیکھ کر میرے مرشد نے مجھ سے فرمایا خدا سے تمسک
 کر۔ — میں وہاں سے اُٹھ کر ایک اور بزرگ ابو عمران میرتلی کے وہاں پہنچا۔ انہوں
 نے میرا حال دیکھا اور کہا اپنے نفس سے تمسک کر۔ — میں کہ میں ان سے بولا سیدی!
 میں آپ دونوں کے درمیان حیران کھڑا ہوں۔ ابو العباس فرماتے ہیں خدا سے تمسک کر
 اور آپ کا ارشاد ہے اپنے نفس سے۔ اور آپ دونوں ہی طریق حق کے امام اور
 سردار ہیں۔ اس بات پر ابو عمران نے گریہ کیا اور کہا: میرے دوست، جس طرف
 ابو العباس نے تیری رہنمائی فرمائی ہے وہی حق ہے۔ تجھے چاہیے کہ ان کے حکم پر چل اور جو
 بات میں نے کہی ہے وہ میرے احوال کا اقتضار تھا۔ میں اُمیدار ہوں کہ خدا تجھے اُس مقام
 کی طرف پہنچائے جس کی طرف ابو العباس نے اشارہ فرمایا ہے۔ بس ان کی بات پر کان
 دھر، کیونکہ وہ حقانی کو تجھ سے اور مجھ سے زیادہ جانتے ہیں۔ — سبحان اللہ! اس
 قوم میں کتنا انصاف پایا جاتا تھا۔ پھر میں ابو العباس کی طرف پلٹا اور ان کے سامنے ابو عمران
 کی گفتگو دہرا دی۔ ابو العباس نے فرمایا: ابو عمران نے اچھی بات کہی ہے۔ انہوں نے
 تجھے طریق کی طرف بلایا اور میں نے رفیق کی طرف۔ پس دونوں اقوال پر عمل کر کہ اس صورت
 میں رفیق اور طریق جمع ہو جائیں گے۔ کبھی کبھی ابن عربیؒ کی اپنے شیخ ابو العباس کے
 ساتھ سخت اختلاف اور تردید کی نوبت بھی آجاتی تھی لیکن بقول ان کے یہ سب واقعات

شروع شروع کے ہیں۔ اسی طرح کے ایک واقعے کے بعد ابن عربیؒ خنز کو دیکھتے ہیں لیکن وہ
 انہیں پہچان نہ سکے۔ حضرت خضر انہیں ہدایت کرتے ہیں کہ ابوالعباس کے ارشادات
 کو قبول کرو۔ اس حکم پر عمل کرتے ہوئے ابن عربیؒ ابوالعباس کی خدمت میں پہنچے اور ان کے
 سامنے اپنے سخت رویے پر توجہ دی۔ چنانچہ فتوحات میں یہ واقعہ یوں درج ہے: ”اسے
 مہربان دوست خدائنی مدد کرے ہجان لے کہ یہ وندوہی خضر ہیں جو موسیٰ کے ہمسفر بنے
 تھے۔ خدا نے انہیں لمبی عمر عطا کی ہے۔ میں نے ایسا آدمی دیکھا ہے جو ان سے مل چکا
 ہے۔ میرے ساتھ بھی یہ اتفاق پیش آچکا ہے۔ ہوا یوں کہ میرے اور میرے شیخ ابوالعباس
 عربی کے بیچ ایک مسئلہ پیش آیا۔ وہ کسی شخص کے بارے میں تھا۔ شیخ نے مجھ سے فرمایا کہ
 وہ آدمی فلاں بن فلاں ہے اور ایک شخص کا نام لیا جسے میں نام سے جانتا تھا خود
 اُسے نہیں دیکھا تھا لیکن اُس کے چھو بھئی زاد بھائی کو میں نے دیکھ رکھا تھا میں نے اُس کے
 بارے میں توقف کیا اور شیخ کی بات کو قبول نہ کیا کیونکہ میں اس سارے معاملے سے آگاہ
 تھا۔ شیخ کو میرے اس عمل سے تکلیف پہنچی جسے اُنھوں نے ظاہر نہ ہونے دیا۔ میں اس
 صورت حال سے بے خبر تھا کیونکہ وہ میرا ابتدائی زمانہ تھا۔ اُن کے پاس سے اُٹھ کر
 اپنے گھر کی طرف آ رہا تھا کہ راستے میں ایک شخص جسے میں نہیں پہچانتا تھا میرے سامنے
 آ گیا۔ پہلے شفیق دوست کی طرح مجھے سلام کیا پھر مجھ سے مخاطب ہوا اور کہا: اے محمد!
 فلاں کے بارے میں شیخ ابوالعباس کا قول باور کرو۔ پھر اُس شخص کا وہی نام لیا جو میں نے
 ابوالعباس عربی کی زبان سے سنا تھا۔ میں اُس کی مراد کو سمجھ گیا اور کہا: بہتر۔
 اور اسی وقت شیخ کی طرف پلٹ گیا تاکہ اُنھیں یہ ماجرا سنا دوں۔ جیسے ہی میں اُن کے
 سامنے پہنچا اُنھوں نے مجھ سے فرمایا: اے اباعبداللہ! میں نے تیرے سامنے ایک
 شخص کا ذکر کیا لیکن اُسے ماننے میں تیرے دل نے ہٹ دکھائی لہذا میں خنز کی تصدیق
 کا محتاج ہو گیا اور یہ کیا بلکہ اب ہر مسئلے میں یہی ہوگا۔ میں نے عرض کی شاید تو بہ کا دروازہ
 کھلا ہے۔ اُنھوں نے ارشاد فرمایا تیری تو یہ قبول ہو گئی۔ میں نے سمجھ لیا کہ وہ بزرگ حضرت
 خضر تھے۔ شیخ نے پوچھا تو اُنھوں نے کہا ہاں۔ وہ خضر ہی ہیں۔

اشبیلیہ میں جن صحابیوں اور مشائخ سے ابن عربی نے ملاقات
ابو عمران موسیٰ بن عمران میرتلی کی ان میں ابو عمران موسیٰ بن عمران میرتلی سابق الذکر ہیں کہ انہیں

سیدِ وقت کے لقب سے یاد کیا اور طریقت کے عظیم اشخاص میں ان کا شمار کیا۔ فتوحات
 میں جہاں رجال الامداد کے بارے میں گفتگو کی ہے لکھتے ہیں: "اور یہ تین حضرات ہیں۔"

میں ان میں سے ایک اشبیلیہ میں ملاہوں اور وہ ان بزرگ ترین ہستیوں میں ہیں جن کی
 زیارت سے میں مشرت ہوا ہوں۔ انہیں موسیٰ بن عمران کہتے تھے۔ اپنے زمانے کے سردار

تھے اور ان تین میں سے ایک۔ خلق خدا سے اپنی کئی حاجت طلب نہیں کی۔ ایک ملاقات میں
 ابن عربی ابو عمران کو یہ خوشخبری سناتے ہیں کہ جلد ہی وہ ایک بالاتر مقام پر فائز ہوں گے اور جب ابو عمران کچھ ہی مدت

میں وہاں پہنچ گئے تو انہوں نے ابن عربی کے حق میں دعائی جیسا کہ رسالہ روح القدس میں مذکور ہے:
 مجھے کشف ہوا کہ ابو عمران ایک بلند مقام پر پہنچ گئے ہیں۔ یکشف انہیں سنایا تو انہوں نے مجھے مزید سنایا ہے

خدا تجھے جنت کی بشارت دے۔ کچھ دن نہ گزرے تھے کہ وہ اس مقام پر فائز ہو
 گئے اور میں اسی روز کہ جب انہیں یہ عظمت ملی، ان کے پاس پہنچا۔ ان کے چہرے

پر خوشی کے آثار دیکھے۔ وہ میری طرف بڑھے اور مجھ سے لپٹ گئے۔ ایک مرتبہ
 اشبیلیہ کی مسجد رضی میں ابن عربی نے ابو عمران کو خطیب محدث ابو القاسم بن عفر سے

مباحثے میں مصروف پایا۔ محدث ابو القاسم اہل طریقت کے اقوال کا انکار کر رہے تھے۔
 خطیب مذکور ابن عربی سے ایک گونہ اعتقاد رکھتے تھے۔ ابن عربی نے یہ منظر دیکھا تو

وہ ابو عمران کی حمایت کو پہنچ گئے اور اس خطیب کے مسلک اور مشرب کو پیش نظر رکھتے
 ہوئے ابو عمران کی تائید میں صرف احادیث سے استدلال کیا۔ ابو عمران ان کی تقریر سے

بہت متاثر اور ممنون ہوتے اور ان کے حق میں دعائی۔
 ان کا تعلق شبریل سے تھا جو اشبیلیہ سے مشرق کی طرف دو فرسخ

ابو الحجاج شبریلی کے ناصیے پر ایک قصبہ تھا۔ انہوں نے غالباً تمام عمر جنگ بیابان
 میں گزاری اور محنت مزدوری کر کے گزلبسری کی۔ سن بلوغ کو پہنچنے سے پہلے طریق عرفان میں

داخل ہوئے اور آخر تک ثابت قدم رہے۔ عبداللہ بن مجاہد کے مصاحبوں میں سے تھے،

جو اُس زمانے میں آندلس میں امام طریقت سمجھے جاتے تھے۔ ابن ماجہ ان کا ذکر احترام اور بزرگی کے ساتھ کرتے تھے اور طالبوں کو ہدایت کرتے تھے کہ وہ دعا کے لیے آپ کے پاس جائیں۔

ابن عربیؒ نے اشبیلیہ میں ان کی زیارت کی اور تقویٰ بادس برس مصاحبت میں رہے یہاں تک کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ ابو الحجاج کا سن وفات ۵۸۷ ہجری ہے۔ اُس وقت ابن عربی پچیس سالہ جوان تھے۔ ابن عربی لکھتے ہیں: انہیں ہمیشہ تلاوت قرآن میں مشغول پایا۔ انہوں نے اخیر عمر تک قرآن کے سوا کوئی کتاب نہیں دیکھی۔

ابن عربیؒ نے اپنی کئی تحریروں میں بہت اجلال و اکرام سے ان کا نام لیا ہے اور انہیں اکابر اولیائے ملامتہ اور خطاب مدبرین میں شمار کیا ہے۔ ابن عربی کے یہاں ان کی کرامات کا بھی ذکر ہے جن کی اُس زمانے میں بہت شہرت تھی۔ مثلاً پانی پر چلنا اور ارواح سے میل جول۔ ارواح سے معاشرت غالباً ابن عربیؒ نے اُنہیں سے سیکھی۔

انہوں نے ابو مدین اور بہت سے ابو یعقوب یوسف بن خلیف (خلف) الکوئی | آندلسی مشائخ کی صحبت اٹھائی ہوئی تھی اور ایک مدت تک مصر میں بھی مقیم رہے۔ ابن عربیؒ نے اشبیلیہ میں ان کا دیدار کیا، ان کے زیر تربیت رہے اور طریقت کے ادب آداب سیکھے۔

ابن عربی اس تربیت اور تادیب کے ہمیشہ قائل اور مداح رہے اور نعم المودب و نعم المرئی کے عنوان سے ان کی ستائش کی ہے۔ جگہ جگہ اُنہیں ہمارے شیخ اور ہمارے امام کے القاب سے یاد کیا ہے اور اسی طرح طریقت میں ان کی استقامت بلند ہمتی اور کثیر الادراوی کا تذکرہ کیا ہے۔

ابو یعقوب سے ابن عربیؒ کی ایک ملاقات ۵۸۶ ہجری میں ہوئی۔ اس ملاقات میں ابو یعقوب نے ابو مدین کے بارے میں موسیٰ سر دانی کی روایت کر وہ ایک حکایت سنائی۔

ابن عربیؒ نے فتوحات میں جس جگہ اس ملاقات کی تفصیل بیان کی ہے وہاں ابو یعقوب کے بارے میں لکھا ہے کہ میں اب تک جتنے بزرگوں سے ملا ہوں، ابو یعقوب ان میں

بزرگ ترین ہستی ہیں۔ ابو یعقوب نے ابن عربی کو قبرستانوں میں بھی دیکھا، جہاں ارواح سے ان کی گفتگو سنی تو ان کا ماتھا چڑھا۔ ان کی گوشہ نشینی اور کبوتری کو سراہتے ہوئے فرمایا کرتے: ”جو دنیا والوں سے دُوری چاہے وہ ظلال (ابن عربی) کو دیکھے۔“

ابن عربی اپنی کتابوں میں کہیں کہیں ابو یعقوب کے اقوال اور عقاید بھی نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں تحریر کرتے ہیں: ”حق تعالیٰ اور ہمارے بیچ ایک دشوار گزار پہاڑ ہے۔ ہم اپنی طبعی جہت سے اُس کے پست ترین حصے میں پڑے ہوئے ہیں لیکن مسلسل اُسے سر کرنے کی کوششوں میں لگے رہتے ہیں اور جو نہی اس کی چوٹی پر پہنچے اور اُس کے پار کا منظر اچھی طرح دیکھا پھر واپس نہیں آتے کیونکہ اُس طرف ایک چیز ہے جس سے پلٹنا ناممکن ہے۔ یہی بات ابو سلیمان دارانی نے بھی کہی تھی۔ اُن کا قول ہے: ”اگر ہم پہنچتے تو واپس نہ آتے۔“ یعنی اگر اس پہاڑ کی چوٹی تک پہنچتے۔۔۔ اور جو لوگ کہ واپس آگئے وہ وہاں تک پہنچنے سے پہلے اور اُس پار کا نظارہ کیے بغیر پلٹے ہیں۔“

ابن عربی کی بعض باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابو یعقوب طریقت میں اپنی عہد و مقام کے باوجود کبھی کبھی کسی متعلقہ مسئلے پر اُن سے استفسار بھی کرتے تھے۔ فتوحاتِ مکہ میں ایک جگہ آیا ہے۔۔۔ ”جس گھڑی کہ دو عارف حضرت شہودی میں اکٹھے ہوئے، اُن کا کیا حکم ہے؟“

یہ وہ مسئلہ ہے جو ہمارے شیخ یوسف بن سخیلف کومی نے ۵۸۶ھ ہجری میں مجھ سے دریافت کیا۔۔۔ میں نے جواب دیا کہ یہ صورتِ حال فرض تو کی جاسکتی ہے مگر واقع نہیں ہو سکتی۔ یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے اس وقت بھی جب کہ اُن کی عمر چھبیس سال سے زیادہ نہیں تھی۔ طریقت کے اُس درجے پر پہنچ چکے تھے کہ مشائخ اُن سے رجوع کیا کرتے تھے۔۔۔

ابن عربی کی خود اپنی روایت کے مطابق ابو عمران ۵۸۶ھ ہجری
 موسیٰ ابو عمران سدُرانی کو ابو مدین کی ہدایت پر بجا یہ سے ابن عربی سے طے ثبیلیہ
 آئے۔ اس ملاقات کی تفصیل اور سبب ابن عربی کی زبان سے سنئے: ”جس زمانے میں شیخ

ابو مدین حیات تھے، ایک دن نمازِ مغرب کے بعد میں اپنے گھر میں بیٹھا ہوا تھا کہ اچانک میرے دل میں آیا کہ کاش شیخ ابو مدین سے ملاقات ہو سکتی۔ شیخ اُس وقت بجایہ میں تھے جو اشبیلیہ سے پینتالیس روز کی مسافت پر ہے۔ یہی سوچتے ہوئے دو رکعت نفل کی نیت باندھ لی۔ ابھی سلام پھیرا ہی تھا کہ ابو عمران وارد ہو گئے۔ انہوں نے مجھے سلام کیا۔ میں نے انہیں اپنے پہلو میں بٹھالیا اور پوچھا: کہاں سے آ رہے ہو؟ بولے بجایہ سے۔ ابو مدین کے پاس سے آ رہا ہوں۔ میں نے دریافت کیا تم نے انہیں کس وقت دیکھا۔ کہنے لگے ابھی مغرب کی نماز اُن کے ساتھ ادا کی ہے۔ نماز ختم ہوئی۔ انہوں نے میری طرف رخ کر کے فرمایا: اشبیلیہ میں محمد بن عربی کے دل میں ایسے اور ایسے خطرات گزرے ہیں، تم ابھی اُن کی طرف روانہ ہو جاؤ اور میری طرف سے انہیں یہ خبر دے دو۔ پھر ابو عمران نے اس آرزو کا حوالہ دیا جو کچھ دیر پہلے شیخ ابو مدین کی زیارت کے لیے میرے دل میں پیدا ہوئی تھی۔ اور کہا کہ ابو مدین فرماتے ہیں: ”تمہاری اور میری رُوح کے درمیان کامل وصل ہے لیکن جسم کے ساتھ ہماری ملاقات کو خداوند تعالیٰ نے اس جہان میں منع فرما دیا ہے۔“

ابن عربی ^{رحمۃ اللہ علیہ} موسیٰ ابو عمران کو ابدال ^{رحمۃ اللہ علیہ} سبوع میں گنتے ہیں اور ان سے بہت عجائب کرامات منسوب کرتے ہیں۔ ^{رحمۃ اللہ علیہ}

انہوں نے لمبی عمر پائی۔ آخر میں نابینا ہو گئے تھے۔ ابن عربی ^{رحمۃ اللہ علیہ} ابو یحییٰ صنہاجی ضریرہ کا ان کے ساتھ خاصا میل جول رہا۔ ابن عربی ^{رحمۃ اللہ علیہ} نے ان کی ذکر اذکار میں ہر وقت مشغولیت، گوشہ نشینی اور کثرتِ عبادت و ریاضت کا تشہین کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ فتوحات میں انہیں اقطابِ مدبرین اور بڑے لامتی اولیاء میں شمار کیا ہے اور ان کی ایک بعد از مرگ کرامت بھی نقل کی ہے: امدلس کے شہر اشبیلیہ میں اس طبقے راقطابِ مدبرین کی ایک جماعت سے ملاقات ہوئی۔ ابو یحییٰ صنہاجی ضریرہ اسی سے ہیں جو مسجد زبیدی میں اقامت رکھتے تھے اور میں اُن کی صحبت میں رہتا تھا یہاں تک کہ اُن کی وفات ہو گئی اور شہر کے مشرقی کنارے پر واقع ایک اونچے پہاڑ پر جہاں ہوا کے تیز اور طوفانی جھکڑ چلتے رہتے تھے انہیں دفن کیا گیا۔ نہایت بلندی اور تند ہواؤں کی وجہ سے لوگوں کے لیے

اُس پہاڑ پر چڑھنا مشکل ہو رہا تھا۔ اُد پر پہنچ کر ہم نے اُن کی میت ایک طرف رکھی اور قبر کی کھدائی اور پتھر کاٹنے میں لگ گئے۔ ہمارے اس کام سے فارغ ہونے اور اُنہیں دفنانے تک سواڑ کی رہی اور جو بہنی ہم وہاں سے پلٹے ہوئے حسبِ معمول آندھی جیسا زور پکڑ لیا۔ سب لوگ یہ دیکھ کر حیران رہ گئے۔

انہوں نے زہد اور پارسائی کی انتہا پر زندگی گزار لی۔ نگہربنایا اور نہ صالح عدویؒ کبھی اپنی بیماری آزاری کی پروا کی۔ کل کے لیے کبھی کوئی چیز ذخیرہ نہیں کی اور اپنی انتہائی معمولی ضرورت سے بڑھ کر کوئی چیز قبول نہ کرتے۔ رات دن قرآن کی تلاوت اور عبادت میں مشغول رہتے۔ نماز میں اُن کی عجیب حالت ہو جاتی تھی کہ جب نماز ظہر کا آغاز کرتے پہلی رکعت کو اتنا طول دیتے کہ سورج وسطِ آسمان سے ڈھل جاتا۔ سخت جاڑے میں بھی جب نماز کو کھڑے ہوتے، اُد پر کے تمام گرم کپڑے بدن سے الگ کر کے ایک طرف رکھ دیتے۔ تن پر قمیص اور شلوار کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ اس کے باوجود پینے میں اس قدر مشراب اور ہوجاتے کہ گویا کسی نپتی ہوئی کوٹھڑی میں بند ہیں۔ ایک سال حج کے دنوں میں وہ اشبیلیہ سے غائب ہو گئے اور کچھ چلے گئے۔ ایک قابلِ اعتماد آدمی نے شہادت دی کہ میں نے اُنہیں عرفات میں دیکھا ہے۔ زیادہ تر مسجد ابو عامر مرقی میں آمد و رفت رکھتے تھے۔ انہوں نے اشبیلیہ میں اسی وضع اور اسی حالت میں چالیس برس گزار دیئے۔ ابن عربی ان کی صحبت میں اُٹھے، بیٹھے اور اُن سے استفادہ کیا۔ وہ ابن عربی پر مہربان تھے اور اُن سے تعلق خاطر رکھتے تھے۔ کئی موقعوں پر انہوں نے مستقبل کے بارے میں ابن عربی پر ایسی باتیں ظاہر کیں جو بعد میں ہو بہو اسی طرح وقوع پذیر ہوئیں۔ ابن عربی کہتے ہیں: جب وہ اس دُنیا سے گزر گئے، ہم نے رات کے وقت اُنہیں غسل دیا، جنازہ کا ندھے پر رکھا اور اُن کی آخری آرام گاہ پہ پہنچ کر اُسے زمین پہ دھرا اور صالح سے جدا ہو گئے۔ یہاں تک لوگ آئے، ان پر نماز پڑھی اور اُنہیں سپرد خاک کر دیا۔ یہ اپنے احوال اور طرزِ زیست میں اُنہیں قرنی سے مشابہ تھے۔ ان کے بعد کسی میں ان جیسا حال نہ پایا۔

ابو علی حسن شکارِ صالح عدوی کے خادم، ابن عربی کے چچا عبداللہ بن عربی کے ملازم تھے۔

مخت مشقت سے حلال روزی کھائی اور اسی میں چار روزہ زندگی گزار دی۔ حق بات سے نہیں
 ٹرتے تھے۔ روتے بہت تھے۔ مسلسل روزے سے زچتے اور اکثر حالت نماز ہی میں نثر آتے۔
 خوش طبع اور ظریف بزرگ تھے، شادی کا بہت شوق تھا۔ ابن عربی سے ابوعلی کا تعلق
 اُس وقت سے تھا جب ابن عربی طریقت میں تازہ تازہ وارد ہوئے تھے اور یہ تعلق ابوعلی کے
 وصال تک قائم رہا۔

ابو عبد اللہ محمد شرنی اشبیلیہ کی جامع عدیس میں ادا کرتے۔ نماز میں اس شدت سے گریہ
 کرتے کہ داڑھی آنسوؤں سے تر ہو جاتی۔ اس قدر لمبا قیام کرتے کہ پاؤں پر درم آجایا کرتا۔ ایک
 روایت ہے کہ چالیس سال گھر میں دیا تک نہیں جلایا۔ ایک اور روایت میں یہ مدت پچاس برس
 بیان ہوئی ہے۔ آئندہ کے واقعات بھی بتا دیا کرتے تھے جو وقت آنے پر ویسے ہی نکلتے تھے۔
 مسجد میں کسی مخصوص جگہ میں نہیں بیٹھتے تھے اور نہ ہی کبھی ایک جگہ پر دوسری مرتبہ نماز ادا
 کی کسی میں یہ ہمت نہ تھی کہ ان سے دعا کی درخواست کرے۔ البتہ اگر کوئی ان کی دعا کی
 برکات سے فیض یاب ہونا چاہتا تھا تو وہ پہلے یہ دیکھتا کہ آپ مسجد کے کس کونے میں نماز
 پڑھ رہے ہیں۔ پھر چپکے سے آپ کے برابر جا کر بیٹھ جاتا۔ جب شیخ نماز سے فارغ ہو کر دعا
 کے لیے بیٹھتے تو وہ شخص بھی زور زور سے اپنے لیے دعا مانگنا شروع کر دیتا جس پر شیخ
 آمین کہہ دیتے۔ ابن عربی لکھتے ہیں: میں نے ان سے دعا کی خواہش کی، انہوں نے میرے لیے
 دعا فرمائی را ایسا انکار تھا کہ میرے ساتھ ہمیشہ کلام میں پہل کرتے تھے۔ جب وفات کا وقت
 قریب آیا تو کہنے لگے سفر کا عزم کر لیا۔ گھر چھوڑ دیا اور اشبیلیہ کے مشرق میں دو فرسخ پر واقع
 ایک گاؤں کی طرف نکل لیے، وہاں پہنچا تھا کہ دنیا سے کوچ کر گئے۔

ابو عبد اللہ محمد خیاط اور ابو العباس احمد اشبیلیہ یہ دونوں آپس میں بھائی تھے اور
 اشبیلیہ کے نامور بزرگ صوفیوں میں
 شمار ہوتے تھے۔ ۵۰۹ ہجری کوچ کے ارادے سے مکہ روانہ ہوئے۔ ایک برس تک خانہ خدا
 کی مجاورت کے بعد احمد مصر چلے گئے اور وہاں طریقہ ملامتیہ میں شامل ہو گئے۔ محمد پانچ سال تک

تھے میں رہے۔ اس کے بعد وہ بھی بھائی کے پاس مصر گئے۔ ابن عربی نے وہیں ان سے ملاقات کی اور ان کی بزرگی کے معتقد ہو گئے۔ پورا رمضان ان کے ساتھ صوم و صلوٰۃ میں گزارا۔ ابن عربی نے ان کی صحبت میں گزارا۔ ابن عربی نے ان کی صحبت میں ایسا لطف اور کوشش محسوس کی کہ وہاں سے آنے کے بعد ایک مدت تک رنجیدہ اور مغموم رہے۔ محمد اشبیلیہ میں ابن عربی کے پڑوسی رہے ہیں اور یہ ابن عربی کی صحبت میں ایسا لطف اور کوشش محسوس کی کہ وہاں سے آنے کے بعد ایک مدت تک رنجیدہ اور مغموم رہے۔ محمد اشبیلیہ میں ابن عربی کے پڑوسی رہے ہیں اور یہ ابن عربی کو قرآن شریف بھی پڑھاتے رہے ہیں ابن عربی انھیں عشق کی حد تک دوست رکھتے تھے اور طریقت میں وارد ہونے کے بعد ان کے ساتھ رہے اور ان کی صحبت سے فیض اٹھایا۔ محمد قائم الیل اور صالح النہاس تھے۔

ابن عربی نے ان کی بہت والہانہ پن سے مدح کی ہے۔ وہ انہیں تصوف و معرفت میں کتنا عالی مرتبہ سمجھتے تھے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے: ”میں نے کبھی یہ آرزو نہیں کی کہ کاش فلاں شخص کی طرح ہو جاؤں مگر وہ (محمد) — دوسرے بھائی احمد کی بھی بہت تعریف کی ہے۔ طریق الہی میں ان کی راسخ العزیم ثابت قدمی اور والامقامی کے معترف رہے۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: ”انہوں نے خود میں تمام فضائل جمع کر لیے تھے، رذائل سے ہمیشہ دور رہے۔ ان کے مجاہد سے سخت، مکاشفے کثیر، صحبت خوشگوار اور اخلاق نہایت پسندیدہ تھے۔“ ان کی ستائش کرتے کرتے ابن عربی نے ایک بہت بامعنی اور پُرشکوہ فقرہ ارشاد فرماتے ہیں: ”اما ابو العباس احمد وما ادراك ما احمد؟“ جہاں تک مجھے معلوم ہے ابن عربی نے ایسا جملہ کسی اور کے بارے میں نہیں کہا۔

ابو عبد اللہ محمد بن جمہور | ابو علی شکار اور ابو عبد اللہ خیاط کے معاصر عربی ادبیات کے عالم
مگر شعر خوانی سے نفرت کرتے تھے ہمیشہ تلاوت میں مشغول
رہتے۔ تنہائی اور گوشہ نشینی کو دوست رکھتے تھے۔ زہد و تقویٰ میں ان کا اہتمام انتہا
کو پہنچا ہوا تھا۔ اہل اللہ اور اہل قرآن سے محبت رکھتے تھے۔ آغاز جوانی ہی میں دنیا
سے رخصت ہو گئے۔

ابن عبد اللہ بن مجاہد اور ابو عبد اللہ بن قیسوم | ابن عربی ان سے بھی اشبیلیہ میں ملے۔

شاگرد تھے۔ ابن مجاہد کی وفات کے بعد ابن کی پسند پر بیٹھے اور ان کے نقش قدم پر چلے جی کہ اُستاد سے بڑھ گئے۔ ان کے یہاں علم و عمل کی جامعیت پائی جاتی تھی۔ مسکن ماکھی تھے، ابن عربی فقہ میں ان کے شاگرد سے، صلوٰۃ اور طہارت کے مسائل انھیں سے سیکھے ۱۱۱۵ ابو عبد اللہ قطاب نیات میں سے تھے۔ اس لیے اپنے نفس کے ہم جہت محاسبے پر کمر بستہ رہتے۔ ان کی تقیید کے نتیجے میں ابن عربی کو بھی یہ مقام حاصل تھا جیسا کہ فتوحات میں اقطاب نیات سے متعلق باب میں آیا ہے: "ان میں سے دو حضرات سے میں اشبیلیہ میں ملا، ابو عبد اللہ بن مجاہد اور ابو عبد اللہ بن قیسوم۔ یہ دونوں رجال نیات کے اقطاب تھے اور محاسبہ نفس کے مقام پر فائز۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے واجب الاطاعت حکم یعنی "حاسبوا النفس کفر قبل ان تحاسبوا" پر عمل کرنے کی نیت اور ان حضرات کی پیروی سے میں بھی اس درجے پر پہنچ گیا۔ ۱۱۱۶

اقطاب مدبرین میں سے تھے۔ چالیس برس تک سیاحت میں مصروف صالح البربری | رہے۔ بعد میں اشبیلیہ کی مسجد رطنہ میں مقیم ہو گئے۔ ۱۱۱۷

صالح الخزاز | اپنے وقت کے عابدوں اور زاہدوں میں سے تھے۔ اشبیلیہ میں سکونت رکھتے تھے۔ سات برس یا اس سے بھی چھوٹی عمر سے عبادت گزار تھے۔

اپنے ہم سنوں کے کھیل کو داور منہی مذاق سے الگ تھلگ ہمیشہ عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ حد درجہ تقویٰ اور پرہیزگاری کی وجہ سے کفش دوزی کا پیشہ اختیار کیا تاکہ اپنی محنت مشقت سے رزق حلال حاصل کریں۔ جو لوگ انھیں پہچانتے تھے اور عقیدت و احترام سے پیش آتے تھے یہ ان کا کام قبول نہ کرتے۔ زیادہ تر اشبیلیہ اور مسافروں کا کام کما کرتے تھے۔ اپنی والدہ کی بہت خدمت کی۔ کم عمری کے باوجود ابن عمسال کی ضخیم کتاب نقل کی۔ گوشہ نشینی پسند کرتے تھے مستقل خلوت میں بیٹھے رہتے، چھپ چاپ۔ ان کی خاموشی کا یہ عالم تھا کہ اپنے دوستوں سے بھی ضرورت کے علاوہ بات نہیں کرتے تھے۔ ابن عربی کی

ان سے صحبتیں رہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو عزیز رکھتے تھے۔

عبداللہ خنیاط ابن عربی نے اشبیلیہ کی مسجد حدیس میں انھیں دیکھا تھا۔ عبداللہ الخنیاط اس وقت صرف دس گیارہ برس کے تھے۔ ابن عربی لکھتے ہیں: انھوں

نے پھلے پڑانے کپڑے پہن رکھے تھے۔ چہرے کی رنگت اڑی اڑی سی تھی۔ بہت ٹھگین اوڑ سخت جذب میں نظر آ رہے تھے۔ اس ملاقات سے کچھ پہلے ہی میں فتح ربانی اور کشف عرفانی کے اس مقام پر پہنچ چکا تھا جس کے بارے میں کسی کو کچھ معلوم نہیں۔ جب انھیں دیکھا تو میں نے ان سے برابری کرنی چاہی۔ اس نیت سے میں نے ان کی طرف دیکھا جو اب میں انھوں نے بھی مجھ پر نظر کی اور مسکرائے۔ پھر میں نے انھیں (ایک باطنی) اشارہ کیا، جو اب انھوں نے بھی ایسا ہی کیا۔ خدا کی قسم اس حال میں، میں نے اپنے آپ کو ان کے سامنے ایک کھوٹے سگے کی طرح پایا، بے قیمت، بے اعتبار۔ مجھ سے کہنے لگے: کوشش کرو کوشش۔ مبارک ہے وہ جس نے اپنا مقصد تخلیق پایا۔ میرے ساتھ عصر کی نماز ادا کی، اپنے جوتے اٹھائے، مجھے سلام کیا اور چلے گئے۔ میں ہیچے گیا تاکہ ان کا گھر دیکھ لوں لیکن ان کا کوئی سراغ نہ ملا۔ جو ملا اس سے پوچھا مگر کسی سے ان کا پتہ نہ ملا۔ اور آج تک نہ انھیں دوبارہ دیکھا اور نہ ان کے بارے میں کوئی خبر سنی۔

ابوالعباس احمد بن حمام اشبیلیہ کے رہنے والے تھے۔ عبداللہ خنیاط کے گھر میں عمر بھر کی، عبداللہ خنیاط کی طرح یہ بھی رنگین ہی سے طریق الہی میں داخل ہو گئے تھے اور ریاضت و عبادت میں مشغول۔ اپنی حالت پر اس طرح گریہ کرتے تھے جیسے

کوئی ماں اپنے اکلوتے بیٹے کی موت پر۔ ان کے باپ نے انھیں طریقت کی طرف جانے سے منع کر رکھا تھا۔ ابن عربی لکھتے ہیں: "یہ میرے پاس آئے اور کہا اے برادر، سخت مشکل میں ہوں۔ باپ نے یہ کہہ کر گھر سے نکال دیا ہے کہ جہاں چاہے چلا جا۔ اب میں چاہتا ہوں کہ سرحدوں پر چلا جاؤں اور وہاں کفار سے جہاد میں مصروف ہو جاؤں۔ یہاں تک کہ شہادت پالوں۔" یہ کہہ کر جہانگیر کی سرحد کی طرف چلے گئے اور اب تک وہیں ہیں۔ پس ایک بار اشبیلیہ واپس آئے۔ کچھ ضروری سامان لے کر لوٹ گئے۔

۳۱۱ھ میں زمانے میں کہ ابن عربیؒ، ابو یعقوب الکومیؒ کے زیر تربیت تھے، ابو احمد
ابو احمد سلاوی اشبیلیہ آئے اور ان سے ملے۔ ابو احمد اٹھارہ برس تک ابو بدین کی صحبت

میں رہے۔ ان کا حال قوی اور گریہ شدید تھا۔ نہایت کثیر العبادت اور صاحب ریاضت تھے۔ ابن عربی پورا ایک مہینہ مسجد ابن خرداد میں راتوں کو ان کے ساتھ رہے۔ ایک رات ابن عربی نماز کے لیے سو کر اُٹھے، وضو کیا اور مسجد میں شبیہ عبادت کے لیے مخصوص حجرے کی طرف چل پڑے۔ اچانک ابو احمد پر نظر پڑی۔ وہ حجرے کے دروازے پر سو رہے تھے اور نور کا ایک ریلا تھا کہ ان کے پیکر سے نکل کر آسمان تک پہنچ رہا تھا۔ میں خاصی دیر کھڑا نہایت تعجب سے وہ ازار دیکھا اور سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ وہ ازار آسمان سے ان کی طرف نازل ہو رہے ہیں یا ان سے آسمان کی جانب عروج کر رہے ہیں۔ ابن عربیؒ اسی حیرت میں کھڑے رہے یہاں تک کہ ابو احمد کی آنکھ کھل گئی۔ انھوں نے وضو کیا اور نماز کے لیے ایستادہ ہو گئے۔ ابن عربیؒ کہتے ہیں: ”جس وقت وہ گریہ کرتے، ان کے آنسو زمین پر پھیر جاتے تھے۔ میں ان آنسوؤں کو اپنے ہاتھ میں جذب کر لیتا۔ ان میں سے مُشک کی خوشبو آتی تھی۔ پھر وہی ہاتھ مُنہ پر پھیر لیتا تھا اور جب لوگ میرے پاس سے اُس خوشبو کا احساس کرتے تو مجھ سے پوچھتے تھے کہ یہ مُشک تم نے کہاں سے خریدی؟“

قرآن کے دلدادہ تھے۔ ہمیشہ تلاوت میں مشغول رہتے۔
ابو العباس بن تاجر مرتے دم تک قرآن کو خود سے جدا نہیں کیا۔ جب کسی

کو قرآن پڑھتے سنتے تو آنکھوں سے بے اختیار آنسو گرنے لگتے۔ عبادت و ریاضت میں منہمک رہتے۔ ان سے کبھی جماعت ترک نہیں ہوئی۔ شدتِ ریاضت، کثرتِ عبادت اور زیادتیِ گریہ کی وجہ سے بدن نحیف و نزار ہو گیا اور آنکھوں میں زخم پڑ گئے۔ ابن عربیؒ بیان کرتے ہیں: ”وہ جب مجھے دیکھتے قرآن سُنانے کی فرمائش کرتے۔ مسجد الحرم اشبیلیہ میں اُنھوں نے ظہر اور عصر کے بیچ کا وقت میرے لیے مخصوص کر رکھا تھا میں اس دوران میں اُنھیں قرآن سُنا تا رہتا تھا۔ کیونکہ ان کی بیانی بہت کمزور ہو چکی تھی اس لیے وہ خود سے ناظرہ نہیں پڑھ سکتے تھے۔ وہ تاکید کیا کرتے تھے کہ قرآن علم و معرفت کے ازار کا سرچشمہ ہے“

اور ہمیں ہدایت کرتے تھے تاکہ ہم قرآن میں غور کریں اور ہر علم کو قرآن میں تلاش کریں۔^{۱۳۰}
 (اندلس کے ایک شہر) یا بڑہ سے اشبیلیہ میں وارد ہوئے۔^{۱۳۱}
ابو عبد اللہ بن زین یا بڑہ | ابن عربی نے بڑے مشائخ میں ان کا شمار کرتے ہوئے

ان کے تقویٰ اور ریاضت کی بہت مدح کی ہے؛ انھوں نے اشبیلیہ کی جامع مسجد
 عدیس میں قرآن اور نحو کا درس لیا اور علم و فضل رکھنے کے باوجود گناہ تھے اور لوگ
 بے خبری کی وجہ سے انھیں کچھ اہمیت نہ دیتے۔ اپنا سارا وقت غزالی کی کتابوں کے
 مطالعے کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ ایک رات غزالی کے رد میں لکھی گئی **الوجاہ القاسم بن احمد**^{۱۳۲}
 کی کتاب دیکھ رہے تھے کہ اچانک اندھے ہو گئے۔ فوراً مسجد سے میں گر گئے اور خدا سے
 گڑگڑا کر جسم کی التجا کی اور قسم کھائی کہ آئندہ اس قسم کی کتاب نہیں پڑھیں گے۔ اللہ تعالیٰ
 نے ان کی بنیائی کوٹا دی۔ میں نے ان کے بھائی کو بھی دیکھا ہے۔ بالکل انھیں کی طرح
 تھے۔ ابو عبد اللہ کی رحلت کے وقت ایک آواز سنائی دی تھی کہ جنت کے باغوں میں
 سے دو باغ زین کے بیٹوں کے لیے ہیں۔^{۱۳۳} (جنتین اشین لہی زین) —

انھیں بھی ابن عربی نے اشبیلیہ ہی میں دیکھا۔
ابو العباس احمد بن منذر | قرآن، عربی زبان اور فقہ کے متخصص۔ اور
 مالکی فقہ میں پکا نردنگار۔ انسانوں کے علاوہ رجال غیب بھی ان کی طرف رجوع کرتے
 تھے مفلسی اور تنگ دستی کے باوجود لوگوں سے کوئی چیز قبول نہیں کرتے تھے۔ ان کے سامنے
 درہم و دینار کا ڈھیر لگا دیا گیا مگر انھوں نے اُسے چھوا تک نہیں۔ اسی زہد و قناعت میں زندگی
 بسر کی۔ یہاں تک کہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔^{۱۳۴}

ابن عربی کہتے ہیں:۔ اپنی گزر بسر کے لیے وہ قرمز جمع کرتے
ابو یحییٰ مہمون بن تونسلی | تھے جس زمانے میں وہ اشبیلیہ میں ہمارے ساتھ تھے،
 ایک مرتبہ بیمار ہو گئے۔ ایک مہربان اور رحمدل خاتون زینب زوجہ ابن عطاء اللہ دیکھ بھال
 اور تیمارداری کے لیے انھیں اپنے گھر لے گئیں لیکن وہ وہاں پہنچنے کے بعد پہلی ہی رات
 کو دنیا سے انتقال کر گئے۔ وہ مردانِ خدا میں سے تھے۔^{۱۳۵}

امم الزہراء اور فاطمہ قرظی بنت ابن المثنیٰ | یہ خواتین طریقت کے احوال و اسرار جاننے

میں سے تھیں۔ ابن عربی ان سے اشبیلیہ میں ملے۔ اپنی کتابوں میں ان کے روحانی اور معنوی مراتب بیان کیے اور انھیں نَعْسَ الرَّحْمٰن کی تحقیق رکھنے والے شایخ صوفیاء میں شمار کیا ہے۔

ان دو صورتی خواتین خصوصاً ضعیف العمر فاطمہ سے ملاقات نے ابن عربی پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے۔ دو سال تک ابن عربی نے ان کی خدمت کی اور اپنے ہاتھوں سے سر کٹے جوڑ جوڑ کر ان کی کٹیا بنائی۔ بے شمار مرید اور عقیدت مند رکھنے کے باوجود وہ ابن عربی سے بہت محبت اور شفقت رکھتی تھیں اور انھیں دوسرے مریدوں پر فوقیت دیتی تھیں اور خود کو ان کی معنوی ماں کہتی تھیں۔ ابن عربی بھی انھیں ماں کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔ ابن عربی نے ان کے باطنی کمالات اور ظاہری جمال کی بہت ثناء کی ہے۔ ان کے کمالات کا ذکر کرتے ہوئے انھیں صاحب کرامات اور رحمت عالمیاں کہتے ہیں۔ لکھتے ہیں: "قرآن میں ان کی مخصوص سورت سورہ فاتحہ" تھی۔ ایک مرتبہ فرمایا کہ مجھے سورہ فاتحہ عطا کی گئی ہے اور میں جہاں چاہوں اس کی قوت کام میں لاسکتی ہوں۔" ان کے جمال ظاہری کے ضمن میں لکھتے ہیں: "میں نے اشبیلیہ میں دو سال تک ایک عارف اور ولیہ فاطمہ بنت ابن المثنیٰ قرظی کی خدمت کی۔ اس وقت ان کی عمر پچانوے سال سے تجاوز کر گئی تھی لیکن مجھے ان کے چہرے پر نظر ڈالنے سے جیا آتی تھی۔ وہ اس بڑھاپے میں بھی ایسی سُرخ رنگت اور تروتازہ چہرہ رکھتی تھیں کہ معلوم ہوتا تھا کوئی چودہ برس کی لڑکی بیٹھی ہے۔ وہ خدا سے لو لگائے رکھتی تھیں اور مجھ پر بہت مہربان تھیں مجھے اپنے تمام خدام اور حاضر باشمول پر ترجیح دیتی تھیں اور فرماتی تھیں: "میں نے اس جیسا کوئی نہیں دیکھا ہے" میں نے انھیں یہ کہتے سنا کہ:

"مجھے ان لوگوں پر حیرت ہوتی ہے جو خدا سے دوستی کا دم بھرتے ہیں مگر پھر بھی رونا روتے رہتے ہیں، اس کی دید سے شاد نہیں ہوتے۔ حالانکہ وہ تو ہمہ وقت ان کے سامنے

ہے اور پل بھر کو بھی ان کی آنکھوں سے ادھل نہیں۔ آخر یہ گرہ یہ کفندگان کس سمن سے
 اُس کی محبت کا دعویٰ کرتے ہیں، کیا انھیں حیا نہیں آتی؟ یہ خدا کے دوست نہیں ہیں
 محبت کرنے والوں سے بڑھ کر ان کے محبوب سے اور کون قریب ہو سکتا ہے؟ یہ کس
 لیے آہ و زاری کرتے ہیں۔ یہ ایک عجوبہ ہے۔ یہ فرما کر انھوں نے مجھ سے پوچھا۔ ”بٹا جو کچھ
 میں نے کہا اس کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟“ میں نے عرض کیا۔ بالکل سچا فرمایا۔
 ابو عبد اللہ قسطلی^{۱۳۹} شیخ اہل مجاہدہ میں سے تھے۔ انتہا درجے کی غیرت دینی
 رکھتے تھے۔ ابن عربی نے اشبیلیہ میں اُن کی زیارت
 کی۔

ابن العاصی ابو عبد اللہ باجی انھیں بھی شیخ اکبر نے اشبیلیہ میں دیکھا تھا۔ ان کے تفقہ اور
 زہد کی توصیف کرتے تھے اور ان کے بیک وقت فقید اور
 زاہد ہونے پر تعجب کا اظہار کیا کیونکہ ابن عربی کی رائے میں فقیہ کبھی زاہد نہیں ہو سکتا۔
 ان سے بھی اسی شہر میں ملاقات ہوئی۔ ان کے بارے میں یہ ابن عربی
 محمد حداد نے یہ لکھا ہے کہ محمد درود سلام کی وجہ سے مشہور تھے۔ انھوں نے یہ شغل
 کبھی ترک نہ کیا۔

قبر فیتی کا سفر اور ابو عبد اللہ بن جنید قبر فیتی سے ملاقات
 شیخ اشبیلیہ سے قبر فیتی جو زندہ کے مضانات
 میں ایک قصبہ ہے، جا کر ابو عبد اللہ بن جنید قبر فیتی سے ملے۔ ان دونوں میں بعض مسائل پر
 خاصی گفتگو رہی۔ ابو عبد اللہ مذہباً معتزلی تھے اور اسمِ قدیم سے تخلق کو روا نہیں سمجھتے تھے ابن
 عربی نے قریہ مذکور میں ان کے ساتھیوں اور متقلدوں کی موجودگی میں ان سے مناظرہ کیا اور
 وہ اس مسئلہ میں ابن عربی کے قائل ہو گئے۔ اور اسمِ قدیم کے علم سے تخلق کو بھی دوسرے
 اسماء الہیہ کی نظیر پر جائز ماننے لگے بلکہ ابن عربی کے کہنے پر مذہبِ اعتزال سے دستبردار
 ہو گئے اور اس ضمن میں ابن عربی کے شکر گزار رہے۔ انھیں دیکھ کر ان کے دوستوں اور
 پیروکاروں نے بھی مذہبِ اعتزال چھوڑ دیا۔ ابو عبد اللہ اس ملاقات سے پہلے بھی ابن عربی

سے ملنے اشبیلیہ جا چکے تھے اور وہاں بھی خاص طور پر یہی مسئلہ ان کے مابین موضوع گفتگو رہا تھا۔ ابن عربی انہیں مشائخ میں تو شمار کرتے ہیں مگر اپنے مشائخ میں نہیں۔

شہر مورور کا سفر اور عبد اللہ بن استاد موروری سے ملاقات | ابن عربی نے اپنے زمانے کے مشہور صوفی عبد اللہ

بن استاد موروری سے ملنے کے لیے اشبیلیہ سے مورور کا سفر کیا اور ان کی فرمائش پر اپنی پہلی کتاب "التذبیح والہیبة" تصنیف کی۔ جیسا کہ اس کتاب کے پہلے باب میں تحریر کرتے ہیں "اس کتاب کا سبب تالیف یہ ہے کہ ایک زمانے میں میں نے ابو محمد عبد اللہ موروری کی مورور کے شہر میں زیارت کی۔ ان کے پاس کتاب "سرا لاسرا" دیکھی، جسے حکم ارسطو نے سکندر کے لیے اُس وقت تصنیف کیا تھا جب وہ خود اس تک نہیں پہنچ سکتا تھا۔ ابو محمد نے مجھ سے کہا کہ یہ مولف اس مملکت کے امور پر نظر رکھتا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ تم سیاست مملکت انسانی پر کتاب لکھ کر اس کی برابری کرو کہ ہمارا سعادت اسی میں ہے۔ میں نے ان کے کہنے کے مطابق اس کتاب میں تدبیر ملک کے معانی اس حکیم سے بڑھ کر بیان کیے اور ان حقائق کو مملکت کبیر کے ضمن میں بیان کیا جسے ارسطو نے چھوڑ دیا تھا اور یہ تمام کتاب چار دن سے کم مدت میں مورور ہی میں لکھی گئی۔ ارسطو کی کتاب میری تصنیف کے مقابلے میں ضخامت میں چوتھائی یا تہائی رہی ہوگی۔ اہل دربار بادشاہوں کے لیے اور طریق آخرت پر چلنے والے خود اپنے لیے اس کتاب سے مستفید ہوتے ہیں۔ شخص کا حساب اس کی اپنی نیت اور ارادے ہی پر ہوگا اور خدا ہی ہمارا دوست اور مددگار ہے۔"

عبد اللہ شیخ البودین کے خاص شاگردوں میں سے تھے اور شیخ انہیں بہت دوست رکھتے تھے اور ان کا نام حاجی حبرور سے پکارتے تھے جیسا کہ ذکر یو این ہے ابن عربی ان سے ملے تھے، ان کے ساتھ رہے اور ان کی برکات سے بہرہ یاب ہوئے تھے۔ ابن عربی نے ان کی بلند ہمتی اور صداقت کی بہت مدح کی ہے اور انہیں معتبر و صادق اور قطب متوکلان بتایا ہے۔ جیسا کہ رسالہ روح القدس میں ہے کہ ایک رات مجھ پر اللہ کی طرف سے

کئی مقامات منکشف کیے گئے اور ان تک مجھے لے جایا گیا۔ جب مقام توکل پر پہنچا تو اپنے شیخ عبداللہ موروری کو اس کے مرکز میں پایا کہ یہ مقام ان کے گرد گھوم رہا تھا۔ جیسے چکی کا پاٹ اپنی میخ پر گھومتا ہے۔ وہ بھی ایسے ہی قائم تھے کہ ذرا بھی لرزش یا لغزش کو وہاں راہ نہ تھی۔

فتوحات میں بھی یوں آیا ہے۔ جب اللہ نے مجھے قطب منوکلان کے وجود سے آگاہ فرمایا تو میں نے دیکھا کہ خود توکل ایک شخص کے گرد گھوم رہا ہے، جیسے چکی کا پاٹ اپنی میخ پر اور وہ ابو عبداللہ موروری تھے۔ ان کا تعلق اندلس کے ایک شہر مورور سے تھا۔ اپنے زمانے کے قطب توکل تھے، میں نے انھیں خدا کے فضل سے کشف کے ذریعے دیکھا، ان سے گفتگو کی اور جب ان سے شرائط ظاہری کے ساتھ ملاقات ہوئی تو میں نے انھیں پہچان لیا جس پر انھوں نے تبسم کیا اور خدا کا شکر بجالائے۔

مرشانہ کا سفر اور عبدالمجید بن سلمہ سے ملاقات

ابن عربی ۵۸۶ھ میں مرشانہ گئے اور اس شہر کی مسجد کے خطیب عبدالمجید بن سلمہ سے کہ احوال و مواجید صرفیہ سے آگاہ تھے ملاقات کی۔ فتوحات مکہ میں یوں آیا ہے کہ "میرے بڑا دروڑ بن عبدالمجید بن سلمہ جو مرشانہ الزیتون کی مسجد کے خطیب تھے، ان کا تعلق اندلس میں ایشیلیہ کے ایک دیہات سے تھا۔ ۵۸۶ھ ہجری میں مجھے بتایا۔ "ایک رات میں مرشانہ میں اپنے گھر میں نماز کے لیے کھڑا ہوا۔ ابھی مصطلے پر مشغول نماز تھا کہ ایک شخص نے داخل ہو کر مجھے سلام کیا، کمرے اور گھر کے دروازے بند تھے، میں نہیں جانتا کہ وہ کیسے داخل ہوا تھا، چنانچہ میں نے گھر کو نماز کو مختصر کر دیا۔ جب اس کے سلام کا جواب دے چکا تو اس نے مجھ سے کہا "اے عبدالمجید جو خدا سے بازو میں ہو جائے وہ گھبرایا نہیں کرتا۔" یہ کہہ کر میرے پاؤں تلے سے وہ خالی نکال کر دوڑ پھینک دیا جس پر میں نماز پڑھ رہا تھا اور ایک چوٹی سی چٹائی جو اس کے ہاتھ میں تھی میرے لیے بچھا دی اور مجھ سے کہا کہ اس پر نماز پڑھو۔ پھر میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے میرے گھر اور وطن سے نکال کر ایسی جگہ لے گیا جسے میں نہیں پہچانتا تھا اور نہیں جانتا تھا کہ میں اللہ کی زمینوں میں سے کس زمین پر ہوں۔ میں نے

اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا۔ چہرہ مجھے میرے گہرے آبی جگر واپس لے آیا جہاں میں تھا۔ پھر میں نے اس سے پوچھا: "یہ بتاؤ کہ ابدال کیسے بنتا ہے۔" کہنے لگا: "انھیں چار چیزوں سے جن کا اربطاب نے قوت القلوب میں ذکر کیا ہے۔" یہ کہہ کر ٹھوکر، شب زندہ داری، تلمت کلام اور عزت کے نام گنائے۔ پھر عبدالمجید نے مجھے بتایا کہ یہ چٹائی وہی چٹائی ہے۔ چنانچہ میں نے بھی اسی پر نماز پڑھی۔ عبدالمجید اہل مجاہدہ میں سے تھے اور مجاہدہ و ریاضت میں ثابت قدم تھے۔ خود کو تلاوت قرآن کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ "وہ شمس أم الفقراء" کی خدمت میں رہے تھے۔ مشائخ کی بڑی تعداد ان سے ہدایت یافتہ تھی۔ ابن عربی نے اسی شہر میں مذکورہ شمس أم الفقراء سے بھی ملاقات کی۔ شمس جن کا نام بابا شمس یا شمس من بھی بتایا جاتا ہے، اپنے زمانے کے بڑے عرفا میں سے تھے۔ ابن عربی پر خاص عنایت فرماتی تھیں ان کا شیخ پر بہت اثر تھا۔ ابن عربی نے بارہا ان سے ملاقات کی اور بہت سزا ان کی مدح و ستائش کی ہے۔ معاملات و مکاشفات میں ان کو بڑی شان والا، ان کے قلب کو قوی ہمت کو بلند، اچھے برے کی پہچان کو مضبوط اور ان کی برکات کو کثیر جانتے تھے۔ ابن عربی نے انھیں اولیائے اولیاء اور "رض الرحمن" کی منزل کے محققین کے زمرے میں شمار کیا ہے۔ اسی شہر میں کسی نے انھیں "المدینۃ الفاضلہ" نامی کتاب دکھائی۔ اس سے پہلے انھوں نے یہ کتاب نہ دیکھی تھی۔ جو منہی ان صاحب سے کتاب لے کر کھولی، جس فقرے پر سب سے پہلے نظر پڑی وہ انھیں اچھا لگا۔ کتاب بند کر کے لانے والے کو ٹوٹا دی، چنانچہ فریاد میں آیا ہے: "مرشادۃ الزیتون" میں ایک شخص کے ہاتھ میں میں نے ایک کتاب دیکھی جو اہل کفر میں سے کسی کی لکھی ہوئی تھی اور اس کا نام "مدینۃ الفاضلہ" رکھا تھا۔ میں نے یہ کتاب پہلے نہیں دیکھی تھی۔ اس شخص کے ہاتھ سے لیکر میں نے یہ کتاب کھولی۔ پہلی چیز جس پر میری نظر پڑی یہ تھی۔ اس فصل میں میں یہ چاہتا ہوں کہ غور کروں اور دیکھوں کہ اس دنیا میں وجود اللہ کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس نے اللہ کے بجائے اللہ نہیں کہا جس پر مجھے حیرت ہوئی اور میں نے کتاب لانے والے کو واپس کر دی۔ میں اس وقت تک اس کتاب سے ناواقف تھا۔

جیسے کہ تذکرہ ہو چکا ہے ابن عربی نے جوانی کے دور میں ابن شد
 قرطبہ کا دوسرا سفر سے طے کر لیا کہ تھے مگر قرآن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس شہر
 کا سفر انہوں نے ایک سے زیادہ مرتبہ کیا بلکہ دوسری مرتبہ ان کے ساتھ ان کے والد
 بھی تھے اور قوی احتمال ہے کہ یہ سفر اس زمانے کے نامور عارف ابو محمد مخلوف قبالی سے
 ملاقات کی غرض سے کیا گیا تھا۔^{۱۶۶} گمان غالب یہ ہے کہ اسی سفر میں ابو محمد عبداللہ قنطان
 کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے جو مجاہد اور بے نیاز صوفی اور بے ساز و سامان لڑنے
 والے غازی تھے۔ اور وہیں عالم بزرخ میں گزشتہ تمام امتوں کے اقطاب کو دیکھا اور
 ان میں سے بہت سوں کے ناموں سے آگاہ ہوئے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: قرطبہ
 میں شہداء اقدس کے مقام پر میں نے پچھلی تمام امتوں کے اقطاب کو جو ہم سے پہلے ہو گئے
 ہیں، دیکھا۔ ان میں سے ایک جماعت کے نام مجھے عربی زبان میں بتائے گئے۔^{۱۶۸}

^{۱۶۹} ابن عربی قرطبہ جاتے ہوئے اس کے قریبی شہر مدینۃ الزہرا سے بھی گزے۔
 شہر زہرا سے گزرا یہ شہر کہیں اپنی آبادی حیران کن اور پُر شکوہ عمارتوں کی وجہ سے
 اندلس کا نمایاں شہر تھا۔ اب ویران تھا جس میں پرندوں نے گھونسلے اور جانوروں نے اپنا
 ٹھکانا بنا رکھا تھا۔ اس کے کھنڈر اور ویرانوں سے ابن عربی متاثر ہوئے اور اس جہت
 سے اپنے احباب اور ان کے شہروں کے بارے میں یہ شعر کہے: ۷

درست ربلوہم وان لمواہو ابد اجدید بالحثی لایڈرس

مذاطلوہم و هذا الاربع والذہرہ ابداتذوب الانفس

ان کے ماحولی آثار مٹ گئے۔ مگر ان کی یاد سینوں میں ہمیشہ تازہ ہے۔ یہ ہیں ان کے
 ٹھکانوں کے لقیہ نشانات اور یہ سارا ماحول جس میں وہ ٹھکانے تھے، جب بھی یاد آتے
 ہیں، جانیں گھلنے لگ جاتی ہیں۔

ان کے علاوہ وہ شعر بھی پڑھے جو بظاہر شہر کے ویران ہو جانے کے بعد اس کے دروازے
 پر لکھ دیئے گئے تھے۔ ان اشعار کی وجہ نزول خود ابن عربی کے الفاظ میں یہ ہے: شہر زہرا
 کی ویرانی کے بعد اس کی جو حالت ہے اس میں ہنوز دروازے پر میں نے کچھ اشعار لکھے دیکھے جو

عاقل کے لیے نصیحت ہیں اور غافل کے لیے تنبیہ۔ اور وہ شہراب پرندوں کا لیرا، جانوروں اور درندوں کا ٹھکانا بن گیا ہے۔ اُنڈلس کے شہروں میں اُس کی عمارتوں کی بنیاد اونگھی ہے۔ یہ قریطہ کے نزدیک ہے۔ مذکورہ ابیات یہ ہیں :-

دیار باکانات الغیب تسمع و ما ان بہا من ساکن وھی بلمع
ینح علیہا الطیر من کل جانب نصیحت احیاناً و حیناً یترجع
فخاطبت منها طاشراً متفرداً لہ شجن فی القلب و هو مروع
فقلت علی ماذا تنوح و تشکتکی؟ فقال علی دھر معنی لیس یترجع

(اس کے) مکانات جو اربعین میں دیکھے ہیں۔ ان میں کوئی لہجہ والا نہیں اور آثارِ حیات ان میں سے رخصت ہو چکے ہیں۔ پرندے ہر طرف سے گاہے ان پر نوح کرتے ہیں، اور گاہ دم سادے بیٹھے رہتے ہیں اور پھر کسی گھڑی دوبارہ ناکہ کرنے لگتے ہیں۔ میں نے ان ظاہروں میں سے ایک کو مخاطب کیا جو حسرت زدہ اور اندوگین ہونے کے باوجود ہوش رکھتا تھا اور سوجھ بوجھ، کہ تو کا ہے پر نوح کر رہا ہے اور کس سے شکایت کر رہا ہے۔ وہ بولا اُس زمانے پر اور اُس زمانے سے جو گزر گیا اور کبھی لوٹ کر نہ آئیگا۔

اس بات کا قری احتمال ہے کہ ابن عربی
بجایہ کا سفر اور شیخ البودین سے ملاقات

پہلی بار، ۵۹ھ میں جب البودین فوت ہو چکے تھے اور دوسری دفعہ اُن کے وصال سے پہلے ۵۹ھ کے لگ بھگ جس سال اُنہوں نے تیونس کا سفر اختیار کیا تھا۔ وہ بجایہ بھی گئے اور شیخ البودین سے بھی ملاقات کی۔ اولاً تو یہ بعید از قیاس ہے کہ انہیں مشائخ صوفیاء سے ملاقات کا جو شوق اور اُن سے اخلاص کا جو تعلق تھا اور خاص کر البودین سے جو ارادت اور عقیدت تھی اس کے پیش نظر وہ اس قطبِ اعظم کی زیارت کے لیے نہ گئے ہوں ثانیاً یہ کہ وہ ان کے ملفوظات، مقامات اور حالات و کرامات اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ابن عربی نے انہیں دیکھ رکھا تھا، اُن کے برکات و فیوض سے مستفیض ہو چکے تھے اور بقولِ جامی اُن کی صحبت و خدمت میں تربیت پائے ہوئے تھے۔

ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ابن عربی کو ابو بدین سے بڑی
ابو بدین کے حالات و مقامات گہری ارادت تھی، ان کے بارے میں مستقلاً اچھی رائے
 رکھتے تھے اور اپنی کتابوں اور رسائل میں ان کے احوال و مقامات کا بڑے ذوق و شوق سے
 قدرے لیتے چلتے انداز میں تذکرہ کیا ہے اور امکانی حد تک ان کی مدح و ستائش کی ہے۔
 ترحات میں انھیں رجال غیب میں شمار کیا ہے اور ان کے بارے میں یوں لکھا ہے: "ہمارے
 شیخ ابو بدین رحمۃ اللہ علیہ رجال غیب میں سے تھے۔ لوگوں پر اپنی موافقت ظاہر کیا کر دجیسے کہ
 لوگ اپنی مخالفت ظاہر کر دیتے ہیں اور تمہیں خدا کی طرف سے جو نعمت ظاہری یعنی خوارق
 اور باطنی نعمت یعنی معارف عطا ہوئے ہیں انہیں آشکار کر دو کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:
 وَ اِمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ اسی طرح مذکورہ کتاب میں انہیں مستام
 "ملك الملك" کے اقطاب میں سے لکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ عالم علوی ہیں۔ "الو النجاویہ"
 کے نام سے معروف تھے اور قرآن کی سورتوں میں سے ان کی سورت تبارک الذی
 بیدہ الملک تھی۔ نیز اسی کتاب میں ابو بدین کے احوال سے متعلق ایک باب مخصوص کیا
 ہے جس میں لکھتے ہیں۔ "ان کا مقام تبارک الذی بیدہ الملک تھا۔ وہ میرے شیوخ میں
 سے تھے۔ ۵۸۹ ہجری میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ ہمارے شیخ کا وہ مقام تھا کہ ہمیشہ فرمایا
 کرتے تھے کہ قرآن میں میری سورت تبارک الذی بیدہ الملک ہے۔ اسی کتاب میں ابن عربی
 نے ابو بدین کو شیخنا کے لقب سے یاد کیا ہے اور انہیں ایسا قطب لکھا ہے کہ قتل اللہ ثم
 ذرہ سحر کی آیت میں ان کی منزل تھی اور ان کا سا تبارک ہی۔ اسی طرح اسی کتاب میں
 آیا ہے۔ "بلا مغرب میں ہمارے شیخ ابو بدین کام کاج سے ہاتھ کھینچ کر توکلًا علی اللہ بیٹھ گئے،
 اور ان کا خدا کے بھروسے پر بیٹھ جانا عجیب شان رکھتا تھا۔ نیز اسی کتاب کے اس باب
 میں جہاں وہ ایک قطب کے حالات لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کی منزل اغیر اللہ
 مندھون ان کنتم صادقین ہے اور یہ بھی لکھتے ہیں اور یہی ہمارے شیخ ابو بدین
 رضی اللہ کی بھی منزل تھی۔ ان عبادات کے بعد وہ توحید و مشرک کے بارے میں
 گفتگو کرتے ہیں اور اس اہم خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ مشرک ہر حال میں موجود رہتے ہیں

سختی میں بھی اور فراغت میں بھی۔ حاصل کلام یہ کہ حالتِ فراغت و آسائش میں اُن سے توحید کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی جب کہ سختی اور در ماندگی میں وہ اپنے خالق کی یکتائی جان لیتے ہیں کیونکہ پھر ان میں شرک کی کوئی نشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ لہذا اگر وہ زمان آسائش میں اس بات کے قائل نہ ہوتے کہ مصائب کا حل خدا ہی کے پاس ہے اور یہی توحید ہے) تو سختی اور تنگی کے زمانے میں یہ عقیدہ کیونکر ظاہر ہوتا۔ اسی ضمن میں اُنھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر علمائے سنی اس نکتے سے آگاہ صرف وہی ہیں جو بغیر اللہ تدعون ان كنته صادقين کے ذاکر ہیں اور میں نے اپنے زمانے میں اس نکتے سے کسی کو شیخ ابو مدین ایسا آگاہ اور اس مقام کی ایسی تحقیق رکھنے والا نہیں سنا۔ فتوحات ہی میں اہل عذاب پر عذاب کے مسئلے میں علمائے ظاہر اور صاحبانِ کشف کے عقائد نقل کرنے کے بعد ابو مدین کا یہ قول درج کیا ہے کہ اہل عذاب پر دائمی عذاب نہیں ہے اور بالآخر ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ وہ انھیں امام جماعت کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ اُن کے کشف کو صحیح کلام کو بے لاگ اور گفتگو کو پر شکوہ کہتے ہیں۔ اسی کتاب میں جہاں اُنھوں نے شیخ ابو مدین کے خورد سال فرزند اور اُس بچے کی غیب گوئی کے بارے میں لکھا ہے وہیں شیخ کا تعارف ایک ایسے صاحبِ نظر کے طور پر کروایا ہے جو آئینے کی طرح اشیاء کو دکھا دیتے تھے کہ دیکھنے والا اُن کے واسطے سے اور اُن میں اشیاء کو دیکھتا تھا، جیسا کہ آئینے پر نگاہ کرنے والا آئینے میں اشیاء کا مشاہدہ کرتا ہے۔ چنانچہ روایت کی جاتی ہے کہ شیخ ابو مدین کا ایک ہفت سالہ بچہ تھا اور ابو مدین ایسے صاحبِ نظر تھے کہ یہ ہفت سالہ بچہ ان کی طرف دیکھ کر کہنے لگا کہ سمندر میں فلاں مقام پر اس طرح کی ایک کشتی میں یہ واقعات ہو رہے ہیں۔ چند روز گزرے تو وہ کشتی بجایہ کے شہر میں جہاں بچہ رہتا تھا پہنچ گئی۔ اس سے پوچھنے پر پتہ چلا کہ واقعی وہ تمام واقعات اسی طرح ہوئے تھے جیسے اس بچے نے بیان کیے تھے۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تو نے کس طرح ان واقعات کی خبر دی تو اُس نے کہا اپنی آنکھوں سے دیکھ کر۔ پھر کہا کہ اپنے دل سے۔ اس کے بعد کہنے لگا کہ یہ سب کچھ اپنے والد کے دیکھنے سے دیکھتا ہوں کہ جب وہ سامنے ہوتے ہیں تو ان کو دیکھتے

ہی وہ سب نئے نظر آجاتا ہے جو آپ لوگوں سے میں نے بیان کیا اور جب وہ نہیں ہوتے تو ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہیں دیکھ پاتا۔ نیز اسی کتاب میں جس باب میں شیخ اکبر نے اقطاب درعین کے گروہ کے بارے میں تحریر کیا ہے وہیں ابو بدین کو اپنے زمانے میں اس مقام کے خاص حضرات میں شمار کیا ہے۔ نیز محاضرة الابدان و مسامرة الاخبار نامی کتاب میں بھی کسی کا نام لیے بغیر ایک مرد صالح کا کشف نقل کیا ہے کہ اُس نے دیکھا کہ اقطاب صوفیاء کی ایک بڑی جماعت جس میں ابو حامد غزالی، ابوطالب مکی صاحب قوت القلوب، ابو یزید بسطامی اور بہت سے دیگر لوگ شامل ہیں۔ ابو بدین سے ایک ایک کر کے عرفان کے اہم مسائل اور توحید اور تصوف کے دیگر نکات پر سوال کرے ہیں اور وہ انہیں جواب دے رہے ہیں۔ راوی اس واقعے کی تصویر یوں کھینچتا ہے کہ سب سے پہلے ابو یزید توحید کے باب میں ابو بدین سے سوال کرتے ہیں اور اس کی وضاحت چاہتے ہیں۔ ابو بدین اُن کے جواب میں کہتے ہیں۔ توحید وہ نور ہے کہ ہر نور کا مادہ اسی سے ہے۔ اس کے سوا سب پر وہ حجاب ہے۔ یہ چھپے ہوئے کو چھپانے والا ہے اور ہر حقیقت کی اصل ہے اور ہر ناقص و زائد کے لیے مادہ ہے اور اس کے اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں منتشر ہے وہ اُس کے سامنے ایک ہے۔ ابو یزید کے بعد ابو حامد نے ابو بدین سے اُن کی معرفت اور محبت کا بھید معلوم کیا۔ اُنہوں نے جواب میں کہا: محبت میری سواری ہے معرفت میرا راجتا ہے اور توحید میری منزل۔ محبت کا ایک راز ہے جو ناش نہیں ہو سکتا، اس کے ادراکات عبارت میں نہیں آتے اور اس کے منبع اور سر کی تعریف نہیں ہو سکتی، اور جسے یہ مل جائے اس میں سخا بڑھ جاتی ہے۔ خواص کے لیے یہ بہت اچھا راستہ ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: وہ انہیں دوست رکھتا ہے اور وہ اسے سولے برابر معرفت میرا فخر ہے اور میرے اسرار و حقائق کی اصل ہے اور اس کا پھل توحید ہے۔ عروج ہی سے ہے اور اسی میں ہے۔ توحید اصل ہے اور اس کے سوا سب کچھ فروع ہیں۔ یہ غایت مقامات اور نہایت احوال ہے اور حق کے علاوہ سب گمراہی ہے۔ غزالی نے سلسلہ سوال جاری رکھا اور ان کے اسرار کے بارے میں اور اسی طرح تنزیہ کے باب میں کچھ سوالات

کیے۔ البودین نے انہیں تفصیل سے جواب دیا۔ اُن کے اقوال و جوابات جیسا کہ اوپر لکھا گیا وحدت وجود پر مبنی تھے اور یہ حقیقت بیان کرتے تھے کہ غایت الغایات اور نہایت احوال اور اصل امور تو حید ہے۔^{۱۹۱} اسی کتاب میں نقل کیا ہے کہ ایک مُرد نے کشف میں البودین کو پوچھا کہ وہ ہوا پر ٹھہرے ہوئے ہیں اور البوحامد بھی اُن کے ساتھ ہیں اور البودین کبھی نوابحامد کی درخواست پر اور کبھی خود سے ستر اور رُوح اور قلب اور نفس کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں اور رُوح کو خزینۂ نظر، قلب کو خزینۂ فکر، عقل کو خزینۂ عدل اور نفس کو خزینۂ ارض بتلا رہے ہیں۔ نیز رسالۃ الانتصار میں جہاں ابن عربی نے صوفیاء کو زمین پر اللہ کے مہمان لکھا ہے جو اس پر وارد ہوتے ہیں اور زمین اپنی معرفت کے مطابق اُن کی صنیافت کرتی ہے، وہیں اُنھوں نے البودین کو شیخ الشیوخ کہا اور ان کے بارے میں لکھا ہے: ”بجایہ کے شہر میں شیخ الشیوخ البودین سے ترک اسباب اور اللہ کا ہو کر بیٹھ رہنے کے بارے میں سوال کیا گیا۔ اُنھوں نے جواب میں کہا: ”جب کسی کے یہاں کوئی مہمان اُترتا ہے تو تین دن تک اس کی صنیافت اور اکرام کیا جاتا ہے، اُس کے بعد وہ اپنا کسب معاش خود کرتا ہے، ہم صوفی بزرگ اللہ کے مہمان ہیں اور اُس کا ہر دن ہمارے ہزار سال کے برابر ہے۔“^{۱۹۲}

^{۱۹۲} سبب کے شہر میں آمد | ۵۸۹ھ میں ابن عربی سبتہ پہنچے اور محدث ابو الحسن یحییٰ بن صالح (یا صالح) سے جو اپنے زمانہ میں مشہور تھے، ملاقات کی اور اُن سے حدیث کی سماعت کی۔ رسالہ رُوح القدس میں اُنہیں محدث صوفی کہا ہے اور اس چیز کو عجائب روزگار میں شمار کیا ہے کہ کوئی محدث صوفی بھی ہو اور اُن کی ستائش میں کبریت احمر اور زاہد متبحر کے الفاظ لکھے ہیں اور اُن کی کثرتِ برکات کی تعریفِ تحسین کی ہے۔^{۱۹۳}

۵۹۰ھ (۱۱۹۳ء) ابن عربی تیونس میں تھے اور اُس شہر کے حاکم کی نظر تیونس کا سفر | میں اہمیت اور اعتبار رکھتے تھے اور وہ ان کا بہت کہا مانا تھا۔ یہاں تک کہ حاجت مندوں نے اپنی حاجات پوری کرنے کے لیے حاکم کے ہاں انہیں اپنا

سفارشی بنا لیا تھا۔ چنانچہ فتوحاتِ مکتبہ میں جہاں انھوں نے سفارش کرنے کے لیے ہدیہ قبول کرنے کی سختی سے ممانعت کی ہے، یوں لکھا ہے: ”ایسا ہی واقعہ مجھے افریقیہ کے شہر تیونس میں پیش آیا۔ وہاں کے بڑوں میں سے ایک نے جس کا نام ابنِ محتب تھا، میرے اکرام میں اور وہ ہدیہ پیش کرنے کے لیے جو اس نے پہلے سے میرے لیے تیار کر رکھا تھا، مجھے اپنے گھر دعوت دی۔ میں نے اس کی دعوت قبول کر لی۔ جب میں اس کے گھر پہنچا تو کھانا حاضر کیا گیا تو اس نے مجھ سے شہر کے حاکم کے یہاں سفارش کرنے کی درخواست کی۔ حاکم شہر میری بات مانتا تھا اور میرے کہے پر چلتا تھا۔ میں نے اس پر صاحبِ خانہ کو خوب ملامت کی اور کھانا کھائے بغیر وہاں سے اٹھ کر چلا آیا۔ وہ سچے جو میرے لیے لا کر رکھے ہوئے تھے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ البتہ اس کا کام میں نے کر دیا۔ اس کی اِمالک اُسے کو ملادی گئیں۔“ اسی شہر میں ابنِ عربیؒ نے ابو القاسم بن قتی کی کتاب ”خلع النعلین“^{۱۹۸} پڑھی اور اس کی شرح لکھی۔ نیز ابو القاسم کے بیٹے سے بھی ملاقات کی اور اس کے واسطے سے ابنِ قتی کی روایت نقل کی، جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے۔ ہم نے واضح کیا ہے کہ سب سے بڑا دیدار صورتِ محمدیؐ میں روایتِ محمدیؐ ہے۔ اور امام ابو القاسم بن قتیؒ اپنی کتاب ”خلع النعلین“ میں اسی جانب گئے ہیں اور ان سے اس کی روایت ان کے بیٹے نے کی، جو ہم نے اس سے تیونس میں ۵۹۰ ہجری میں سنی۔ اور اسی شہر میں تھے کہ انھیں دوسری بار خضر سے ملاقات کی توفیق ہوئی۔ ایک چاندنی رات میں کشتی پر سوار سمندر میں جا رہے تھے، کیا دیکھتے ہیں کہ خضرؑ سطحِ آب پر چل رہے ہیں، خضر کے پاس پہنچ کر انھیں سلام کیا اور ان سے گفتگو کی۔ پھر خضر دریا کے کنارے ایک گھٹے پر واقع ایک منارے کی طرف روانہ ہو گئے۔ اس جگہ سے منارہ تک کا فاصلہ دو میل سے زیادہ تھا۔ یہ ناصلہ خضر نے دو یا تین قدم میں طے کیا اور وہاں خدا کی تسبیح میں مشغول ہو گئے۔ اس طرح کہ ابنِ عربیؒ ان کی آواز سن رہے تھے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے۔ پھر ایک مرتبہ اتفاقاً قید ہو گیا کہ میں تیونس کی بندرگاہ حضرہ میں کشتی میں سوار سمندر میں جا رہا تھا کہ ناگہان میرے پیٹ میں درد اٹھا۔ اس وقت کشتی کے سب مسافر سو رہے تھے میں اٹھا اور کشتی کے کنارے چلا گیا چوڑی

کی رات تھی، دریا میں دیکھا تو چاندنی میں دُور سے کوئی صاحب پانی پر چلتے ہوئے آرہے تھے۔ حتیٰ کہ وہ میرے پاس پہنچ گئے اور میرے نزدیک کھڑے ہو کر اپنا ایک پاؤں اٹھایا، کیا دیکھتا ہوں کہ اس کا تلو بالکل خشک پڑا ہے، پھر انھوں نے اس پاؤں کا سہارا لے کر دوسرا پاؤں بلند کیا، یہ بھی اسی کی طرح خشک تھا۔ اس کے بعد انھیں مجھ سے جو کہنا تھا کہا اور سلام کر کے لوٹ گئے۔ اُن کا رُخ ایک منارے کی طرف تھا جو سمندر کے کنارے ایک پلٹے پر واقع تھا۔ میرے اور اُس کے درمیان دو میل کا فاصلہ تھا۔ یہ فاصلہ انھوں نے دو یا تین قدم میں طے کیا اور جب وہ منارے پر خدا کی تسبیح کر رہے تھے تو میں اُن کی آواز سنا تھا۔

ابن عربی ۵۹۰ھ کے بعد شمالی افریقہ سے نکل کر راہی اندلس ہوئے۔ اس

تلمسان کا سفر کی وجہ موحدین کی اپنے مخالفین کے ساتھ جنگ سے پیدا شدہ بد امنی یا اپنے وطن اور ہم وطنوں کو دیکھنے کی خواہش یا کوئی اور ضرورت رہی ہوگی۔ گمان غالب ہے کہ اثنائے سفر میں وہ اپنے ماموں بچھی بن لیغان کی قبر کی زیارت کے لیے تلمسان بھی گئے اور کچھ مدت وہاں رُکے۔ اُسی سال اس شہر میں اُنھیں خواب میں رسول خدا کی زیارت نصیب ہوئی۔ آپ نے انھیں ہدایت کی کہ جو لوگ البودین سے عداوت رکھتے ہیں اُن سے بھی عداوت رکھو۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے :- ۵۹۰ھ میں شہر تلمسان میں رسول اللہ کو خواب میں دیکھا۔ مجھے بتایا گیا تھا کہ ایک شخص ^{۳۱} شیخ البودین سے دشمنی رکھتا ہے اور ان کی بدگونی کرتا ہے۔ البودین اکابر عافین میں سے تھے اور میں ان کے مقام و منزلت سے آگاہ تھا، سو مجھے بھی اُس شخص سے باپ سبب کہ ہوگئی تھی کہ وہ البودین سے دشمنی رکھتا ہے۔ رسول خدا صلعم نے مجھ سے پوچھا تو نلال شخص سے کیوں عداوت رکھتا ہے میں نے عرض کیا اس لیے کہ وہ البودین کا دشمن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کیا وہ خدا کو اور مجھے دوست رکھتا ہے؟ عرض کیا اے اللہ کے رسول جی ہاں۔ وہ خدا کو آپ کو دوست رکھتا ہے، آپ نے فرمایا تو پھر صرف البودین سے خصومت کی وجہ سے تو اُسے دشمن کیوں سمجھتا ہے اور خدا اور اُس کے رسول سے دوستی کی بنیاد پر اُسے پسند کیوں نہیں کرتا؟

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھ سے خطا ہوئی۔ میں توبہ کرتا ہوں اور اب وہ شخص مجھے جی جان سے پیارا ہے۔ خواب سے بیدار ہوا تو ایک لباس اور بہت سی نقدی لے کر اُس کے پاس گیا اور اپنا خواب سنایا۔ وہ رونے لگا اور میرا تختہ قبول کر لیا اور اس خواب کو اللہ کی جانب سے تنبیہ جانا، اپنے کیے پر پشیمان ہوا، اور البدین سے دشمنی چھوڑ دی۔

۲۰۳ء تلمسان میں وہ کچھ زیادہ نہیں رہے اور اسی سال یعنی ۵۹۰ھ جزیرہ طریف میں آمد

میں جزیرہ طریف پڑتا تھا، وہاں جزیرے کے معروف صوفی ابو عبد اللہ القلظاط سے گفتگو ہوئی اور بالخصوص غنی شاکر اور فقیر صابر میں فضیلت کے مسئلہ پر بحث ہوئی۔ جیسا کہ فتوحات میں لکھتے ہیں۔ ابو عبد اللہ القلظاط نے جزیرہ طریف میں ۵۹۰ھ ہجری میں ایک گفتگو کے دوران میں مجھ سے یہ کہا کہ تو نگر اور فقیر یعنی شکر گزار مالدار اور صبر کرنے والے نادار میں افضل کون ہے؟ گفتگو کے وقت بعض اور مشائخ بھی موجود تھے انھوں نے البوریج کفیف مالمی کے شاگرد ابو العباس بن عریف صنهاجی کی ایک حکایت نقل کی کہ اگر دو آدمی ہوں اور ہر ایک دس دینار رکھتا ہو اور ان میں سے ایک نو دینار صدقہ کر دے جب کہ دوسرا صدقے میں صرف ایک دینار دے، ان میں سے کس کا رتبہ زیادہ ہے؟ حاضرین نے کہا کہ اُس کا جس نے نو دینار صدقہ کئے، اس پر پوچھا گیا کہ اس کی برتری کی وجہ کیا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ اس کے صدقے کی مقدار زیادہ ہے۔ کہا کہ تمھاری بات ٹھیک ہے، لیکن تم مسئلے کی روح سے آگاہ نہیں ہوئے۔ پوچھا کہ وہ کیا ہے؟ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ دونوں مال میں برابری رکھتے ہیں جس نے اپنے مال کی بیشتر مقدار خیرات کر دی، وہ فقراء کی جماعت سے نزدیک ہو گیا، اُس کی فضیلت فقر سے اُس کے قریب ہونے میں ہے اور ہر وہ شخص جو مقامات و احوال کی شناخت رکھتا ہے اس بات سے انکار نہیں کرے گا۔

۵۹۰ھ ہجری کے اواخر میں ابن عربی اشبیلیہ پہنچے اور اس شہر میں اشبیلیہ میں آمد ایک عجیب واقعہ دیکھا۔ واقعہ توں تھا کہ عصر کی نماز کے وقت جامع

تیرنوں میں مقصورہ ابنِ مثنیٰ میں بیٹھ کر انھوں نے دل ہی دل میں کچھ شعر موزوں کیے تھے جو نہ کسی کو سنائے اور نہ کسی کو لکھ کر دیتے۔ اشبیلیہ میں وارد ہوتے تو ایک شخص کو دیکھا کہ عین وہی اشعار پڑھ رہا ہے۔ جب اُس سے پوچھا کہ یہ کس کے ابیات ہیں اور تو نے کہاں سے یاد کیے۔ اُس نے ابنِ عربی کا نام لیا، اور وہی وقت بتایا جب تیرنوں میں ابنِ عربی نے یہ اشعار انشاء کیے تھے۔ اُس سے پوچھا کہ تو نے کس سے سُن کے یاد کیے۔ وہ بولا "ایک رات میں ایک جماعت کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا کہ ایک اجنبی جسے میں پہچانتا نہیں تھا میرے سامنے آیا اور پاس بیٹھ کر مجھ سے باتیں کرنے لگا۔ پھر اُس نے یہ اشعار مجھے سنائے مجھے اچھے لگے سو میں نے انھیں لکھ لیا اور اُس سے پوچھا کہ یہ شعر کس کے ہیں؟ کہنے لگا محمد بنِ العربی کے۔ میں نے دوبارہ پوچھا کہ یہ اشعار مقصورہ ابنِ مثنیٰ کے بارے میں ہیں اور میں نے اُس کا نام اپنے علاقے میں تو سنا نہیں، یہ جگہ کہاں ہے؟ اُس نے جواب دیا کہ یہ جامع تیرنوں کے مشرق میں واقع ہے اور یہ اشعار اسی گھڑی وہاں کہے گئے ہیں اور میں نے انھیں حفظ کر کر لیا ہے۔ یہ کہہ کر وہ میری نگاہ سے اوجھل ہو گیا۔ مجھے پتہ نہیں وہ کہاں گیا اور کیسے گیا۔

اس بار اشبیلیہ میں اُن کا قیام مختصر ہی رہا۔ ۵۹۱ھ یعنی ۱۱۹۲ء

شہرِ فاس کا سفر میں ہم انھیں پہلی مرتبہ شہرِ فاس میں پاتے ہیں۔ جہاں انھوں نے علمِ جفر کے حساب سے موحدین کے لشکر کی نصاریٰ کی فوج پر فتح کی بشارت دی تھی،

جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں درج ہے۔ ۵۹۱ھ میں، میں شہرِ فاس میں تھا۔ اُن دنوں موحدین کی فوج دشمن سے جہاد کے لیے عازمِ اندلس ہو رہی تھی۔ یہ امر اسلام کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ میں مردانِ خدا میں سے ایک سے بلا جو میرا خاص دوست تھا۔ اُس نے مجھ سے پوچھا کہ اس لشکر کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ آیا اسے اس سال فتح نصیب ہوگی یا نہیں؟ میں نے اُس سے کہا کہ تو اُس بارے میں کیا کہتا ہے؟ کہنے لگا اللہ نے خود اس کا ذکر کیا ہے اور اس سال میں اپنے پیغمبر سے اس فتح کا وعدہ کیا ہے کہ اس کتاب میں جو پیغمبر پر نازل ہوئی، یہ مردہ لوگوں آیا ہے۔ اِنَّمَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا اور فَتْحًا مُّبِينًا بشارت کا کنا یہ ہے کہ اس میں تکرارِ البت نہیں پائی جاتی۔ پس علم الامداد کے

اعتبار سے اسے دیکھو۔ میں نے حساب جوڑا تو فتح ۵۹۱ھ میں نکلی۔ پھر جب میں
 اُندلس گیا تو اللہ نے مسلمانوں کے لشکر کو نصرت عطا کی اور اُن کے ہاتھوں ریباج اور
 الارکو اور کراکوی کے قلعے اور اُن کے مضامات فتح ہو گئے۔

۵۹۲ھ میں ابن عربی دوبار اشبیلیہ لوٹے۔ اس مرتبہ اُن کی
 اشبیلیہ میں دوبارہ واپسی کتابوں اور ملفوظات اور کچھ اُن کے مناقب و کرامات کی جو
 سے اُن کی شہرت لوگوں میں پھیل گئی تھی اور وہ معتبر سمجھے جاتے تھے لہذا اس بار اُن کا بہت
 اعزاز و اکرام کیا گیا۔ لوگ اُن کے طلبے مقام کو دیکھتے ہوئے ان کا بہت احترام کرنے لگے اور
 ان کی برکات سے استفادہ کرنے کے لیے اُن کی دہاں موجودگی کو غنیمت جاننے لگے۔ جیسا کہ
 فتوحات میں آیا ہے۔ ۵۹۲ھ میں ایک رات میں اشبیلیہ میں ابو الحسن عمرو بن طفیل کے ہاں
 سو رہا تھا۔ وہ میری بہت عزت کرتا تھا اور میری موجودگی میں بڑا متوجّب رہتا تھا۔ اسی
 طرح ابو القاسم الخطیب اور ابو بکر بن سام اور ابو الحکم بن السراج بھی میرے ساتھ وہیں
 تھے۔ میرے احترام میں یہ سب لوگ ہنسی مذاق سے گریز کر رہے تھے اور ادب کی وجہ
 سے خود پر خاموشی اور سنجیدگی طاری کیے ہوتے تھے۔ میں نے چاہا کہ اُن کی دلچسپی کے لیے
 کوئی حیلہ کروں، اُس وقت صاحب خانہ نے مجھ سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ بھی تو کچھ کہیے،
 اسی لمحے مجھے وہ طریقہ سوجھ گیا جس سے اُن کی خوشدلی کا سامان کیا جاسکتا تھا۔ میں نے اُس سے
 کہا کہ میری کتاب "الارشاد فی خرق ادب المعتاد" سے تمسک کرو اور اگر چاہو تو
 میں کوئی خاص باب بھی تمہیں بتا دوں "وہ بولا میں یہی چاہتا ہوں۔ یہ مکالمہ ہو رہا تھا
 کہ میں نے اپنے پاؤں اُس کی گود میں پھیلا دیئے اور اُس سے کہا میرے پاؤں دارو،
 وہ میرا ارادہ سمجھ گیا بلکہ سارے ہی حاضرین جان گئے کہ میں کیا چاہتا ہوں، پس سبھی خوش
 ہو گئے اور اور اُن کی مرعوبیت زائل ہو گئی۔ وہ ساری رات خوب ہنسی خوشی اور
 آرام و آسائش میں بسر ہوئی۔ ابن عربی نے اسی زمانے میں اشبیلیہ میں ابو الولید احمد بن
 محمد بن عربی سے حدیث کی سماعت کی۔

شہر فاس کی طرف مراجعت | ۵۹۳ھ میں دوسری مرتبہ فاس میں وارد ہوئے،

اقامت اختیار کی کہ بزرگوں سے کسب فیض کریں اور لوگوں تک اپنا فیض پہنچائیں۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے کہ فاس کے شہر میں قیام کے دوران سن مذکورہ بالا میں اُن کی ملاقات شیخ ابو عبد اللہ محمد بن قاسم فاسی سے مسجد الازہر میں ہوئی۔ اُن سے استفادہ کرنے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میں نے بلا مغرب میں ابو عبد اللہ دقاق فاسی جیسا کوئی اور نہیں دیکھا۔ وہ نہ تو کبھی کسی کی غیبت کرتے تھے اور نہ کوئی اُن کے سامنے کسی کی غیبت کر سکتا تھا اور یہ اُن کا فیض تھا اور اکثر فرمایا بھی کرتے تھے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعد مجھ الیا صدیق کوئی اور نہیں ہوا۔ میرے شیخ ابو عبد اللہ محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الکریم تمیمی فاسی، شہر فاس میں عین کے مقام پر واقع مسجد الازہر کے امام تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب "الاستفاد فی ذکر الصالحین من العباد فی مدینة الناس وما یلیها من البلاد" میں اُن کے ذکر و مناقب درج کیے ہیں۔ میں نے یہ کتاب اُن کے سامنے پڑھی اور میرا خیال ہے کہ یہ ۵۹۳ ہجری کا واقعہ ہے۔ نیز اسی شہر میں اسی سال جب کہ وہ اپنے اقران و امثال میں ممتاز اور علم طریقت میں مرجع اور مورد احترام بن چکے تھے، ابن حیون کے باغ میں ہونے والی معتبر مشائخ طریقت کی ایک مجلس میں اس زمانے کے قطب سے ان کی ملاقات ہوئی۔ ابن عربیؒ نے قطب کو پہچان لیا لیکن قطب نے ان سے درخواست کی کہ وہ حاضرین پر انھیں ظاہر نہ کریں۔ ابن عربیؒ نے ان کی بات مان لی۔ قطب نے ان کے اس عمل کو پسند کیا اور اس نیکی پر انھیں دعائیہ ^{۵۹۱۵} نیز اسی شہر میں اسی برس مسجد الازہر میں باجماعت نماز کے دوران وہ مقام سجلی پر فاتر نہوتے۔ ایک نور درخشندہ ان کے مشاہدے میں آیا اور اُس لمحے اُنھوں نے خود کو ایک جسدِ لبے جہت پایا، جیسا کہ خود لکھتے ہیں: "اور یہ تجلی وہ مقام ہے کہ ۵۹۳ ہجری میں نماز عصر کے دوران میں اس پر فاتر کیا گیا۔ اس وقت میں مسجد الازہر میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا پھر میں نے ایک نور دیکھا کہ اُس سے میرے سامنے کی ہر چیز روشن ہو گئی، لیکن جس گھڑی میں اُسے دیکھ رہا تھا میری مخلوقیت مجھ سے زائل ہو گئی۔ میرے لیے نہ سامنے رہا نہ پیچھے اور اس مشاہدے میں سمتوں کا فرق مٹ گیا بلکہ میں ایک کرے کے مانند ہو گیا اور اپنے لیے کسی سمت

کی شناخت نہ کر سکا مگر شکل سے۔ ایسا ہی ایک شاہدہ مجھے پہلے بھی ہو چکا تھا۔ البتہ اس لئے پہلے جو کشف ہوا تھا اس کا اندازہ مختلف تھا۔ اس کشف میں ایشیا میرے سامنے دیا رہی سے مجھ پر ظاہر ہوئی تھیں، لیکن آج کا کشف ویسا نہ تھا۔ ۵۹۲ھ بھی ابن عربی نے فاس ہی میں گزارا۔ جیسا کہ خود کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اسی سال اسی شہر میں اپنے امیرار میں سے ایک راز انھیں عطا کیا۔ ابن عربی نے وہ راز ظاہر کر دیا کیونکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ وہ راز فاش نہیں ہونا چاہیے تھا۔ لہذا اللہ کی طرف سے مورد عتاب ٹھہرے۔ ۵۹۱ھ مذکورہ شہر میں اسی سال کے دوران انھیں خاتمِ محمدیؐ کی معرفت عطا ہوئی اور اس کی نشانی بتلائی گئی، لیکن ابن عربی نے دوسروں کو اس کا نام و نشان بتانے سے احتراز کیا۔ اسی سفر کے دوران ابن عربی نے ابو عبد اللہ مہدی سے ملاقات کی۔ وہ اپنے زمانے کے مشہور صوفیوں میں سے تھے۔ انھوں نے ساٹھ برس اس طرح زندگی گزاری تھی کہ کبھی قبلے کی طرف پشت نہ کی۔ ان کی ملاقات ایک اور معرفتِ صوفی علی بن موسیٰ بقران سے بھی ہوئی جو قرآن و حدیث کے علم میں مشہور تھے۔ ۵۹۱ھ

گمان غالب ہے کہ ۵۹۲ھ میں اپنی زاد بوم **شہرِ سلا میں آمد** مرسہ دیکھنے کے لیے ابن عربی فاس سے

چلے اور راستے میں دیگر جگہوں کے علاوہ شہرِ سلا میں بھی اترے اور وہاں حسبِ معمول اہل طریقت سے ملاقات کی۔ وہاں کے بڑے صالحین میں سے ایک نے ان سے ایک خواب بیان کیا۔ ابن عربی نے وہ خواب اور شہرِ سلا کا بیان فتوحات میں اس طرح کیا ہے :
 ”شہرِ سلا مغرب کا ایک شہر ہے جو بحرِ محیط کے ساحل پر واقع ہے اور اسے ”منقطع التراب“ کہتے ہیں کہ اس کے بعد خشکی نہیں ہے۔ وہاں کے صالحین میں سے ایک نے مجھ سے کہا کہ میں نے خواب میں ایک روشن اور ہموار راستہ دیکھا کہ اس پر دوڑتے ہوئے چمک رہی تھی۔ راستے کے دائیں بائیں کانٹوں بھرے گڑھے اور درے تھے کہ تنگی کانٹوں کی بہتات، گھپ اندھیرے اور راہ کی سختی کی وجہ سے ان سے گزرنا محال تھا۔ میں نے دیکھا کہ سبھی لوگ ان گڑھوں میں بٹک رہے ہیں اور اس روشن اور ہموار راستے کو چھوڑے

ہوتے ہیں۔ بنی علیہ السلام اور ان کے ساتھ تھوڑے سے لوگ اس راستے پر ہیں۔ آپ مڑ کر
نگاہ فرما رہے ہیں اور دوسرے لوگ آپ سے کچھ فاصلے پر ہیں اور شیخ ابو اسحاق ابراہیم
بن قرقور محدث بھی اسی راہ پر ہیں۔ وہ حدیث میں نہایت فاضل آدمی تھے اور میری
ان کے بیٹے سے ملاقات ہوئی ہے۔ انہیں یہ لگا کہ پیر ان سے فرما رہے ہیں کہ لوگوں کو
پکارو کہ راستے پر ٹوٹ آئیں۔ وہ بلند انداز میں کہہ رہے ہیں کہ راستے پر آ جاؤ اور راستے پر آ جاؤ
لیکن نہ کسی نے انہیں جواب دیا اور نہ کوئی راستے پر ٹوٹ کر آیا۔

۲۲۵
غزناطہ میں آمد
اس سفر کے آخر میں ابن عربی غزناطہ پہنچے اور وہاں شیخ ابو محمد عبداللہ
شکاہ سے ملے اور ان کے معارف سے بہرہ یاب ہوئے۔ زہدات
میں انہیں اکابر اہل طریقی میں سے کہا ہے اور شیخنا کے عنوان سے ان کی تکریم کی ہے اور لکھا
ہے کہ ۵۹۵ میں غزناطہ میں شیخ ابو محمد عبداللہ شکاہ سے میری ملاقات ہوئی۔ وہ باغہ کے
دہنے والے تھے، اور میں نے طریقت میں جن بڑے بڑے لوگوں کو دیکھا ہے ان میں ان
کی ریاضت اور مجاہدہ بے نظیر تھا۔ رسالہ روح القدس میں بھی ان کے تعارف کے
بعد لکھتے ہیں، اپنے دوست عبداللہ بدر حبشی کے ساتھ اُس کے مکان پر میری ان سے
ملاقات ہوئی۔ اہل ریاضت و مجاہدہ تھے، گناہ سے کفر کی طرح کراہت رکھتے تھے۔
بالآخر مقام محفوظیت کا شوق اور مرتبہ بعصمت کا تقرب انہیں نصیب ہوا۔

۵۹۵ کے آخر میں ابن عربی دوبارہ اپنے وطن مرسیہ پہنچ کر مقیم
مرسیہ میں دوبارہ آمد ہوئے۔ اور ہمیشہ کی طرح اہل طریقت سے ملاقات کرتے رہے۔

لیکن اس مرتبہ اس شہر میں ان کا قیام بہت تھوڑا رہا۔ اس لیے کہ اسی سال (۵۹۵ء)
کے رمضان میں وہ ہیں المرسیہ میں نظر آئے ہیں۔

۲۲۶
المرسیہ میں آمد
جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، ابن عربی گیارہ رمضان ۵۹۵ء کو المرسیہ پہنچے۔ اس
شہر میں ان کا قیام نسبتاً زیادہ رہا۔ یہاں ان کے آنے اور دیر تک
مقیم رہنے کی وجہ شاید یہ تھی کہ وہ شہر مرسیہ کے خاندانہ تصوف سے زیادہ واقفیت پیدا کرنا
چاہتے تھے۔ یہ خاندانہ ابو العباس بن عرفیہ صاحب کتاب محاسن المجالس سے منسوب

آپ ایک مجرتا پہن کر کبھی نہ چلتے تھے۔ اسی لیے میں نے اس موضوع (انامہ عدل بنی عنانہ بدن) اعضائے جسمانی میں قیام اعتدال اور اس سے مخصوص انوار و کرامات اور منازل اور اسرار اور تجلیات کو لوری طرح اپنی کتاب مواقع النجوم میں بیان کر دیا ہے جہاں تک مجھے علم ہے اس راستے پر مجھ سے پہلے اس طرح کوئی نہیں چلا۔ یہ کتاب میں نے گیارہ دن میں ۵۹۵ ہ کے رمضان میں المرینیہ میں لکھی۔ یہ کتاب مرید کو استاد سے بے نیاز کر دیتی ہے، بلکہ خود استاد کو اس کتاب کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ وہ استادوں میں اُونچا ہو سکے۔ اس کتاب کا پایہ بہت بلند ہے۔ اسے پڑھ کر شیخ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے جس مقام سے بڑھ کر ہماری شریعت میں کوئی اور مقام نہیں جو کوئی اس کتاب کو اپنے سامنے رکھے گا اور اللہ کی توفیق سے اس پر اعتماد کرے گا، منفعتِ عظیم پائے گا۔ اس کتاب کی تالیف کا باعث یہ ہوا کہ میں نے دو مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا کہ مجھ سے فرما رہا ہے کہ میرے بندوں کو نصیحت کر، یہ سب بڑی نصیحت ہے جو میں تجھے کر رہا ہوں۔ توفیق دینے والا اللہ ہی اور ہدایت اسی کے ہاتھ میں ہے۔^{۲۳۶}

^{۲۳۷}
مراکش کا سفر اور ابو العباس السبئی کی صحبت | ابن عربی ۵۹۷ھ کو مراکش گئے۔ او

صحبت اٹھاتی۔ چنانچہ فرحات میں اُن سے فیض پائے اور اس مردِ عجیب کے تعجب خیز افعال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فکان عرض ولیشی ویجیبی ومیسیت ویلوی ویعزل ویفعل ماسیرید۔"^{۲۳۸} نیز اسی کتاب میں لکھتے ہیں ابو العباس سبئی کو مراکش میں دیکھا۔ اور اُن کے ساتھ رہا۔ ابو العباس اس بات کے قائل تھے کہ نکاح کرنے سے فقہ زائل ہو جاتا ہے۔^{۲۳۹} مراکش ہی میں ابن عربی نے خواب میں عرش الہی کی تجلی دیکھی۔ عرش کے پائے نورانی تھے اور سایہ لامتناہی۔ اس کے نیچے ایک خزانہ دیکھا کہ اس پر لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم کے الفاظ اُبھرے ہوئے تھے۔ یہ آدم کا خزانہ تھا۔ اس خزانے کے نیچے اور بہت سے خزانے بھی دیکھے اور سچانے۔ اور دیکھا کہ عرش کے کوزوں میں خوبصورت پرندے اُڑ رہے تھے۔ اُن میں سے سب سے

حُصین طائر نے ابنِ عربیؒ کو سلام کیا اور انھیں ہدایت کی کہ وہ شہرِ فاس جاتیں اور وہاں محمد حصار
 سے ملاقات کریں اور انھیں لے کر مشرق کے علاقوں کی جانب سفر کریں۔ خواب سے
 بیدار ہوتے ہی انھوں نے بلا تردّد فاس کی راہ لی اور وہاں پہنچ کر ان کی محمد حصار سے
 ملاقات ہوئی۔ انھیں بھی یہی خواب نظر آیا تھا اور وہ ابنِ عربی کے انتظار میں بیٹھے
 ہوئے تھے۔ دونوں مل کر راحی بلا و مشرق ہوئے۔ ۵۹۷ھ میں ابنِ عربی اُن کے ساتھ
 مصر پہنچے جہاں محمد حصار کا انتقال ہو گیا۔ جیسا کہ فتوحاتِ مکّیہ میں آیا ہے اور جانِ لاکھ کے
 عرش کے پائے نورانی ہیں، میں ان کی گنتی سے واقف نہیں لیکن میں نے ان کا مشاہدہ
 کیا ہے۔ اُن کا نور مانند نورِ برق ہے۔ میں نے عرش کا سایہ بھی دیکھا ہے جس کی حد
 اندازے سے باہر ہے۔ اس خمیدہ سائے کو اُس نورِ قائم کی چھوٹ نے روک رکھا ہے
 جو الرحمن ہے اور عرش کے نیچے ایک خزانہ دیکھا جس پر لا حول ولا قوۃ الا باللہ
 کے الفاظ ابھرے ہوئے تھے۔ مجھے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کا خزانہ ہے۔ اس کے
 نیچے اور بھی کئی خزانے دکھائی دیے جنہیں میں جانتا ہوں اور ایسے خوشنما پرندے نظر
 آئے کہ عرش کے کوزوں میں عجو پر داز تھے اور اُن کے بیچ ایک طائر کو دیکھا کہ تمام پرندوں
 میں بہترین تھا۔ اُس نے مجھے سلام کیا اور میرے قلب پر کچھ ایسا القاء ہوا کہ اس کی
 ہمراہی میں بلا و مشرق کی طرف روانہ ہو جاؤں۔ میں اُس وقت شہرِ مراکش میں تھا جب
 مجھے یہ کشف ہوا میں نے اُس سے پوچھا کہ وہ کون ہے؟ اُس نے کہا وہ محمد حصار ہے۔
 اور شہرِ فاس میں رہتا ہے، اُس نے خدا سے درخواست کی ہے کہ بلا و مشرق کا سفر کرے تو
 اُسے اپنے ساتھ لے جا۔ میں نے کہا، میں نے سنا اور بانا۔ شہرِ فاس پہنچ کر میں نے اُس
 شخص کی تلاش شروع کر دی، جب اُس سے میرا سامنا ہوا تو میں نے پوچھا کہ کیا تو نے
 اللہ سے کوئی مراد مانگی ہے؟ کہنے لگا ہاں۔ میں نے اللہ سے درخواست کی ہے کہ
 مجھے بلا و مشرق جانے کی توفیق ہو جائے اور مجھ سے کہا گیا ہے کہ فلاں شخص تجھے لے کر
 جائے گا اور میں تب سے اب تک تیرے ہی انتظار میں ہوں۔ — ۵۹۷ھ ہجری
 میں میرے ہمراہ سفر پر نکلا، میں نے اُسے مصر تک پہنچایا، اور وہاں اُس کا انتقال

ہو گیا۔ رحمہ اللہ۔^{۵۲۳}

بجایہ کا دوسرا سفر | ابن عربی اسی سال یعنی ۵۹۷ھ کے رمضان میں دوسری بار بجایہ تشریف لے گئے اور وہاں فضلا کی ایک جماعت سے ملاقات کی۔

ایک رات انہوں نے خواب میں دیکھا کہ آسمان کے تمام ستاروں سے ان کا نکاح کیا گیا اور اس میں بڑی روحانی لذت تھی۔۔۔۔۔ نکاح نجوم کے بعد انہیں حرورت عطا ہوئے اور ان سے بھی نکاح کر دیا گیا۔۔۔۔۔ ابن عربی نے اپنا خواب ایک مردِ عارف کو سنایا۔ وہ شخص انہیں پہچانتا نہ تھا۔ اس نے سن کر تعجب کیا اور اس خواب کو مہنایتِ عظیم اور بحرِ بیکراں کے مانند قرار دیا اور کہا کہ صاحبِ خواب کے لیے علومِ علوی اور علم الاسرار اور خواصِ نجوم کے دروازے کھل جائیں گے۔ یہاں تک کہ اہل زمانہ میں سے ان علوم میں اس کا ہمسر کوئی نہ ہوگا۔ پھر چندے خاموش رہ کر بولا کہ اگر یہ خواب اس شہر کے کسی آدمی کو آیا ہے تو وہ اس آمدنی جو ان کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا جو اس شہر میں وارد ہوتا ہے۔^{۵۲۴}

۵۹۸ھ میں ابن عربی نے سفرِ مشرق کرنے کی بجائے دوسری تیونس کا دوبارہ سفر | مرتبہ تیونس میں اقامت اختیار کی۔ اس شہر میں انہیں دنوں

ابن عربی کو کعبے میں محفوظ خزانے میں سے ایک لوحِ ذریعہ عطا ہوئی، لیکن انہوں نے رسول اللہ سے نسبت اور ان کے اتباع اور پاسِ ادب سے اس کا ملنا ظاہر نہ کیا۔ آخر الزمان میں قائم بامر اللہ سے آشکار کریں گے۔ اس کے اظہار نہ کرنے میں احتمالِ فقہہ بھی شامل تھا، پس انہوں نے اس کے انشاء سے گریز کیا اور بارگاہِ خداوندی میں ملتجی ہوئے کہ اس تختی کو اس کی جگہ پر لوٹا دیا جائے۔^{۵۲۴}

تیونس میں وہ "الارض الواسعہ" کے مقام کو پہنچے۔ اس وقت وہ جماعت میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک بے اختیار ان کی چیخ نکل گئی، جس کے اثر سے وہ خود اور سب سُننے والے بے ہوش ہو گئے۔ واقعہ مذکورہ کو فتوحات میں یوں بیان ہے جس وقت میں اس مقام "الارض الواسعہ" میں داخل ہوا تو میری چیخ نکل گئی۔ ان دنوں میں تیونس میں تھا۔ مجھے اس چیخ نکلنے کا پتہ بھی نہ چلا، سننے والوں میں کوئی ایسا نہ تھا کہ بے ہوش نہ ہوا ہو۔ اس پاس کے

گھر جن کی چھتیں مسجد سے ملی ہوئی تھیں ان کی عورتیں بے ہوش ہو گئیں اور ان میں سے بعض چھت پر سے صبح میں گر پڑیں۔ لیکن اس آونچائی سے گرنے کے باوجود انھیں کوئی ضرر نہیں پہنچا۔ سب سے پہلے خود مجھی کو ہوش آیا۔ نماز پڑھتے ہوئے میں امام کے پیچھے کھڑا ہوا تھا اس وقت سبھی بے ہوش پڑے تھے۔ کچھ دیر بعد جب انھیں ہوش آیا تو میں نے ان کا حال پوچھا جو اب میں وہ بولے کہ تمہارا کیا حال ہے؟ تمہاری چیخ ہی کا تو اثر تھا جو ان لوگوں پر نظر آ رہا ہے۔ میں نے کہا خدا کی قسم مجھے اس چیز کی کوئی خبر نہیں۔^{۵۲۴}

تیونس میں اپنی امانت کا سارا زمانہ انھوں نے مشہور صوفی ابو محمد عبد العزیز کے گھر میں گزارا۔ ان کے ہم صحبت اور شریک دسترخوان ہے۔ انھیں کی خواہش پر اپنی مشہور کتاب "النساء الدوائر" کی تالیف شروع کی اور کچھ حصہ تیونس میں انھیں کے وہاں تصنیف کیا۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے اور وہ اللہ کا پاک بندہ اور اس کا ولی خدا سے سلامت رکھے۔ میری کتاب "عنفاء مغربی معرفتہ ختم الاولیاء و شمس المغرب اور میری دوسری کتاب "النساء الدوائر" سے خلق عالم کے سبب پر مطلع ہوا۔ مؤخر الذکر کتاب کا کچھ حصہ تو میں نے اس کے دو لکتدے میں تالیف کیا۔ جب میں ۵۸۹ھ میں ارادہ حج سے نکلا اور اس سے ملنے گیا۔ اس کے خادم عبد الجبار نے کتابت کے تحریر شدہ حصے پر نقطے اور اعراب لگائے اور اسی سال میں کتاب لے کر مکہ (خدا اس کا شرف بلند کرے) چلا گیا۔ قصد تھا کہ وہاں کتاب کی تکمیل کروں۔ اس کتاب میں ایسا اہنچاک ہوا کہ میں ابو محمد عبد العزیز اور اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھول گیا۔ اور اس کا سبب ایک تو اس کتاب کی تعریف کے دوران وارد ہونے والا امر الہی تھا اور دوسرا یہ کہ بعض برادران اور فقراء کو اس کی تکمیل کا اشتیاق تھا کیونکہ وہ اور علم حاصل کرنے کے خواہشمند تھے اور چاہتے تھے کہ بیت اللہ شریف کی برکت بھی اس میں شامل ہو جائے کہ محل برکات و ہدایت ہے اور کھلی نشانیں کی جگہ۔ پھر کچھ یہ بھی تھا کہ اس سلسلے میں جو برکات سہ آ کر ابو محمد عبد العزیز کو عطا ہوئی تھیں ان سے انھیں آگاہ کیا جائے۔^{۵۲۵}

تیونس سے خروج اور سفر مشرق کی تجدید | اسی سال یعنی ۵۹۸ھ میں پھر سے مشرق

کے سفر پر روانہ ہوئے اور اسی برس مصر پہنچے۔ وہاں محمد الحصار کا ساتھ چھوڑ کر گیا کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ محمد الحصار مصر میں وفات پا گئے۔ یقینی بات ہے کہ اس مرتبہ مصر میں ابن عربی کا قیام مختصر رہا کیونکہ اسی سال وہ مکہ پہنچ گئے۔

زیارتِ مدینہ منورہ و بیت المقدس

توی احتمال ہے کہ اسی سال میں جب وہ مکہ پہنچے تو انہوں نے مدینہ اور بیت المقدس کی بھی زیارت کی کیونکہ جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا انہوں نے ۵۹۸ ہجری میں مکہ معظمہ میں فتوحات مجتہ کی تالیف کا آغاز کیا۔ اس کی پہلی جلد میں مندرجہ ذیل پر شکوہ عبارت میں مدینہ اور القدس کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "قلما وصلت أم القرى بعد زیارتی ابا سنا الخلیل الذی لحسن القرى و بعد صلاتی بالصخرة الا قصی و زیارتی سیدی سید و لا آدم، دیوان الاحاطہ والا حصاء۔"

جیسا کہ ذکر کیا گیا ابن عربی ۵۹۸ ھ میں مکہ میں آمد اور مکین الدین اصفہانی سے ملاقات

صالحین اور علماء کے ساتھ معاشرت اور مصاحبت رکھی شیخ عالم مکین الدین البشجاع زاہر بن رستم بن ابی الرجائی اصفہانی ان لوگوں میں ممتاز تھے۔ ان سے ابن عربی نے بہت اثرات قبول کیے اور مکہ ہی میں ان سے ابوعلیٰ ترمذی کی کتاب کی سماعت کی اور اس کی روایت کی اجازت حاصل کی۔ ابن عربی نے اپنی کتابوں میں ان کی پارسائی، پرہیزگاری، خوش گفتاری اور خوش خلقی کی بہت تعریف کی ہے اور اکثر انہیں دوسروں پر برتر دکھایا ہے۔ شیخ مکین الدین کی ایک بڑھی بہن تھیں جو بہت عالمہ، زاہدہ اور پارسا تھیں جنہیں ابن عربی "شیخ الحجاز"، "فخر النساء" بہت رستم کے نام سے متعارف کرواتے ہیں اور انہیں صرف فخر الزمان ہی نہیں بلکہ فخر مرداں اور فخر مرداں ہی نہیں بلکہ فخر علماء و صلحین کہتے ہیں اور ان کے سلسلہ روایت کے علو کی تعریف کرتے تھے۔ مکین الدین ابن عربی کو سماع حدیث کے لیے اپنی فاضل بہن فخر النساء کے پاس جانے کی ہدایت کرتے تھے۔ لیکن یہ عالم اور زاہد بی بی اپنے بڑھاپے کی وجہ سے اپنی موت کو قریب پاتے ہوئے اد

عبادت کے بے انتہا شوق کے سبب سے ان سے حدیث بیان کرنے سے گریز کرتی تھیں اور ان سے معذرت کر لیتی تھیں، البتہ اپنے بھائی کو اجازت دے رکھی تھی کہ وہ بہن کی طرف سے ابن عربی کو روایت کرنے کی عام اجازت لکھ دیں۔ بہتر ہے کہ ہم یہ واقعہ خود ابن عربی کی زبان سے سنیں، جو انہوں نے اپنی کتاب ترجمان الاشواق کے مقدمے میں تسمیہ و تسمیہ خداوندی اور درود و سلام کے بعد اس طرح لکھا ہے۔ جب میں ۵۹۸ھ میں مکہ پہنچا تو وہاں فضلاء کی ایک جماعت اور ارباب و صلحاء کے گروہ کے مرد و زن سے ملاقات کی اور ان میں سے کسی کو امام مقام ابراہیم شیخ عالم الذلیل مکہ مکین الدین اصفہانی رحمۃ اللہ اور ان کی عزیز سیدہ بہن بنت رستم شیخ الحدیث الحجازی اور خیز زمان کی طرح خود میں گن اور اپنے روز و شب کی واردات میں گم رہنے والا نہ پایا۔ میں نے شیخ مکین الدین سے ادب و دست فضلاء کی ایک جماعت کے ہمراہ ابو عیسیٰ ترمذی کی کتاب حدیث کی سماعت کی، شیخ مکین کا ساتھ لیا تو شوگر تھا گویا ان کے پاس بیٹھنے والا اپنے تئیں کسی پر بہار باغ میں محسوس کرتا تھا۔ ان کی دوستی لطیف اور گفتگو اور مجلس ظریفانہ ہوتی تھی۔ ان کے پاس بیٹھ کر استقامت نصیب ہوتی تھی۔ وہ اپنے ساتھیوں سے محبت اور شفقت کرتے تھے۔ ان کی اپنی ایک شان تھی جس نے انہیں ہر چیز سے بے نیاز کر رکھا تھا۔ اس وقت تک بات نہ کرتے تھے جب تک ضروری نہ ہوتا لیکن ان کی بہن فخر النساء بکدویں کہیے کہ فخر الربیع والعلما تھیں۔ میں ان کے پاس گیا تاکہ ان سے حدیث کی روایت سنوں، کیونکہ وہ روایت میں نہایت بلند مقام رکھتی تھیں۔ انہوں نے مجھ سے کہا کہ اب کوئی آرزوی نہیں، وقت آخر ہو چلا ہے، ہاں عمل کا شوق مجھے اپنے آپ میں مشغول رکھتا ہے۔ گویا موت تک جھانک کر رہی ہے، ندامت کے سن یعنی بڑھاپے نے اپنا کام دکھا دیا ہے، لہذا مجھے نقل روایت کا دماغ نہیں۔ ان کی یہ بات سن کر میں نے انہیں لکھا: ”میرا اور آپ کا حال روایت میں ایک سا ہے، میرا مقصود علم حاصل کرنے اور اس پر عمل کرنے کے سوا کچھ نہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنے بھائی کے وہاں لکھ کر بھیجا کہ وہ ان کی طرف سے نیابتاً مجھے تحریری اجازت دے دیں۔ انہوں

تے بہن کا عندیہ پا کر اپنی جانب سے اور اپنی بہن کی جانب سے اجازت لکھ کر مجھے دے دی۔ اللہ ان سے راضی ہو۔۔۔۔۔ ان کے بارے میں میرے قصیدے کا ایک شعر یہ تھا :

”میں نے ترمذی کی سماعت شیخ مکین سے کی جو بلد الامین
میں لوگوں کے امام ہیں“

شیخ مکین الدین کی بیٹی نظام سے طائفات اور رحمان الاشواق کی تصنیف کی ایک بیٹی

تھی، خوب صورت، نیک اور دانش مند۔ اس کا نام نظام تھا اور نعمت۔ عین الشمس الیہا۔ تقویٰ اور پارسانی، خصائل حمیدہ، رکھ رکھاؤ، کمالات اخلاق اور حسن ظاہری میں بگائے روزگار تھی۔ اس لڑکی کو دیکھ کر ابن عربی پر غیر معمولی اثر ہوا، اور اس کی کشش نے انھیں اس کا والا و شیفتہ بنا دیا اور یوں عاشقانہ الہامی استغار و نغفات اور بالآخر ان کی مقبول کتاب ”شرح جہان الامتنواق“ وجود میں آئی۔ ابن عربی نے مذکورہ کتاب کے دیباچے میں نظام کی تعریف میں داؤ سخن دی اور اس کے حسن و کمال کی اتنی تعریف کی ہے جو کسی انسان کے بس میں ہو سکتی ہے اور اس کے بارے میں یوں لکھا ہے : ”ہمارے اس اُستاد و راشد اس سے راضی ہو“ کی ایک دوشیزہ بیٹی تھی۔ اس کا نام نظام اور لقب عین الشمس والیہا (چشمہ نور و زیبا) تھا۔ وہ عبادت گزار، عالم، پرہیزگار اور اغذکات کا معمول رکھنے والی تھی اور سچ یہ ہے کہ گویا عورتوں میں پشورائے حرمین تھی اور بلد الامین کی صحیح معنوں میں پروردہ۔ جب بات کو طول دیتی تو سخن در ماندہ ہو جاتا اور کوتاہ کرتی تو بے سکت۔

باد وجودیکہ زبان اور اس کی گفتگو خوب واضح اور صاف ہوتی تھی۔

جب زبان کھولتی تو قیس بن ساعدہ گنگ ہو جاتا، دست بخشش دراز کرتی تو معن بن زائدہ اپنا منہ چھپا لیتا۔ اور داؤ سخن دیتی تو سَمَوَالِ^{۲۵۳} اپنی پرواز روک لیتا اور اُڑتا اُڑتا زمین پر گر پڑتا۔ اگر لوگوں کے نفوس کمزور اور بیمار اور بد میں نہ ہوتے تو میں اس کے حسن خلق کہ باغ کی طرح شاداب تھا، کے بارے میں اور داؤ سخن دیتا۔ وہ شمس العلماء ہے اور ایروں کے بیج ایک چمن ہے۔ گویا فریدہ دہرا اور کلیمہ عصر ہے۔ اس کا خوانِ کرم

دیسع اور ہمت ریفیع ہے۔

اس ہدایہ میں اور شہر مقدس میں
 ابن عربی پورے اطمینان قلب
 ذہنی سکون مسلسل لگن اور سرسری
 فتوحاتِ مکتبہ مشکوٰۃ الانوار، حلیۃ الابدال اور
 رُوح القدس کی تالیف!

سے تالیفِ کتب، اہل طریق سے ملاقات اور بیت اللہ کے طواف میں مشغول رہے۔
 ۵۹۹ ہجری میں اپنی بڑی کتاب فتوحاتِ مکتبہ کا آغاز کیا۔ اور اس کے دفترِ اول کی تقریباً
 اسی سال تکمیل کی اور وفات سے دو برس قبل ۶۳۶ ہجری میں پوری کتاب کی تحریر سے
 فراغت حاصل کر لی۔ کتاب مذکور کو اپنے ولی صفت دوست شیخ عبدالعزیز ابو محمد بن
 ابی بکر مشہور شہر نذیل تونس کے نام معنون کیا۔ شیخ عبدالعزیز سر زمین مغرب میں پیشوا بن
 تصرف میں سے تھے اور شیخ ابو مدین کی صحبت اٹھائے ہوئے تھے۔ پھر کتاب مشکوٰۃ الانوار
 لکھی۔ ۲۵۶ھ کے چچا زاد بھائی عبد اللہ ابن عباس کی قبر کی زیارت کو طائف گئے اور وہاں
 ابو عبد اللہ محمد بن خالد صدیقی نلمسانی اور اپنے ساتھی اور دوست عبد اللہ بن بدر حبشی کی
 فرمائش پر رسالہ حلیۃ الابدال کی تالیف کا عزم کیا۔ ۲۵۴ھ گمان غالب ہے کہ رسالہ رُوح القدس
 بھی اپنی ایام میں شیخ عبدالعزیز مذکور کے لیے تحریر کیا گیا۔ اسی سال ان کی ملاقات
 تاحی عبدالوہاب ازدی اسکندری سے ہوئی، جنہوں نے ابن عربی کو کتب حدیث کی اہمیت
 سے متعلق ایک خواب سنایا۔ اسی برس (۵۹۹ھ) جمعے کے دن مکے میں دوران طواف
 انہیں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ اس واقعے میں قرن دوم کے ایک صوفی بزرگ
 ابن ہارون رشیدیسی کی رُوح مجسم ہو کر ان کے سامنے آئی۔ جس طرح حضرت جبرئیل اعرابی
 کی صورت میں آتے تھے۔ پھر اسی سال اسی شہر میں ابن عربی نے ایک حیرت انگیز خواب
 دیکھا اور اس کی یہ تعبیر کی وہ ختم ولایت کے مقام پر فائز ہوں گے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا
 ہے۔ ۵۹۹ھ میں مکے میں نے ایک خواب دیکھا کیا دیکھتا ہوں کہ کعبہ سونے اور
 چاندی کی انبٹوں سے بنا ہوا ہے۔ مکمل، پورا جس میں کوئی نقص نہیں۔ اسے اور اس کی
 سچ دیکھ کر میری آنکھیں خیرہ ہو گئیں۔ اپنا تک نظر پڑی کہ زکریا یانی اور زکریا شامی

کے درمیان ذرا سا رکن شامی کی طرف کو دیوار میں دو اینٹوں کی جگہ خالی ہے۔ ایک سونے کی اور ایک چاندی کی۔ اوپر کے ردے میں سونے کی کم تھی اور نیچے والے میں چاندی کی۔ اُس وقت میں نے مشاہدہ کیا کہ وہ خالی جگہ میری ذات سے چڑھ گئی اور گویا میں خود وہ دو اینٹیں بن گیا۔ اس طرح دیوار مکمل ہو گئی اور کعبے میں کوئی چیز کم نہ رہی۔ میں نے جان لیا کہ وہ اینٹیں میرا عین ہیں اور میں اُن کا۔ اور مجھے اس میں کوئی شک نہ رہا۔ جب بیدار ہوا تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور اس خواب کی اپنے لیے یوں تعبیر کی کہ میں اولیاء میں دلیسا ہی ہوں گا۔ جیسے انبیاء میں رسول اللہ صلعم۔ اور شاید یہ مجھے ختمِ ولایت کی بشارت سے۔ اُس وقت مجھے وہ حدیث نبوی یاد آئی جس میں رسول خدا نے نبوت کو دیوار اور انبیاء کو اُس کی اینٹوں سے تشبیہ دی ہے اور خود کو آخری خشت فرمایا جس کے واسطے سے دیوارِ نبوت کی تکمیل ہو گئی کہ آپ کے بعد نہ کوئی رسول آئے گا نہ نبی۔

میں نے اپنا یہ خواب مجھے میں اہل تور میں سے ایک شخص کو سنایا تھا جو تعبیر کا علم جانتا تھا لیکن یہ نہ بتلایا کہ خواب کس نے دیکھا ہے۔ اُس نے بھی میرے خواب کی وہی تعبیر کی جو میرے ذہن میں آئی تھی۔ اسی سال ۵۹۹ یا ۶۰۰ کو ایک رات جب میں کچھ لوگوں کے ساتھ سجے میں مشغولِ طواف تھا تو ایک شہاب ثاقب دیکھا جس کی روشنی گھنٹہ بھر یا اس سے کچھ زیادہ دیر تک آسمان پر باقی رہی اور اسی طرح بہت سے دمدار ستارے دیکھے گئے ایک دوسرے میں گتھے ہوتے تھے۔ ابن عربی نے یہ دیکھ کر کسی بڑی بلا کے نزول کی خبر دی۔ کچھ دیر بعد خبر آئی کہ عین اُسی وقت یمن میں ایک ہولناک حادثہ واقع ہوا تھا۔ تیز ہوا چلی جس کے ساتھ سرے جیسی مٹی تھی جو زمین پر گھٹنوں گھٹنوں تک بیٹھ گئی لوگ خوف زدہ ہو گئے۔ اتنی تاریکی پھیلی کہ دن کے وقت چراغ سے راستہ ڈھونڈنا پڑتا تھا۔ انھیں دنوں طائف میں شدید دُبار پھیلی اور طاعون چھوٹ پڑا۔ بہت سے لوگ ہلاک ہو گئے اور باقی گھر بار چھوڑ کے بھاگ چلے آئے۔

بعد ازاں کا سفر اور علی بن عبد اللہ بن جامع سے ملاقات | ابن عربی ۶۰۱ھ (۶۱۲۰۳) میں بغداد پہنچے لیکن اس شہر

۲۶۷
 میں بارہ دن سے زیادہ نہ گزر سکے۔ اور وہاں سے علی بن عبد اللہ بن جامع سے ملاقات اور اُن کے علوم و معارف سے استفادے کے لیے عازم موصل ہوئے۔ عبد اللہ بن جامع اُس زمانے کے صوفیاً اور عرفان میں سے تھے اور حضرت حضرت سے تعلق ارادت رکھتے تھے۔ علی بن جامع نے شہر سے باہر اپنے باغ میں وہ خرقہ ابن عربی کو پہنایا جو حضرت نے خود اپنے ہاتھ سے انھیں عطا کیا تھا۔ تاہم ابن عربی جس جگہ علی بن جامع کے ہاتھ سے اپنی خرقہ پوشی کا ذکر کرتے ہیں، وہیں یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ اس واقعے سے کہیں پہلے انھیں تقی الدین عبد الرحمن بن علی بن میمون بن اب وزری کے ہاتھ سے خرقہ حضرت عطا ہو چکا تھا۔ ابن عربی کی تحریر سے کچھ یوں پتہ چلتا ہے کہ پہلی مرتبہ یہ خرقہ انھیں تقی الدین عبد الرحمن ہی سے ملا تھا۔ اس سے قبل وہ خرقہ پہننے کے قائل نہ تھے کیونکہ اُن کا خیال تھا کہ خرقہ پہننا رسول اللہ صلعم سے ثابت نہیں ہے۔ لوگوں نے اپنے جی سے بہت سی باتیں گھڑ کے اسے لباس تقویٰ کا درجہ دے دیا ہے لیکن جب ابن عربی نے خود خرقہ پہنا اور انھیں معلوم ہوا کہ خضر بھی اسے پسند کرتے ہیں تو وہ اس کے قائل ہو گئے اور بعد میں دوسروں کو بھی اپنے ہاتھوں سے خرقہ پہنایا۔^{۲۶۸}

جیسا کہ اُد پر مذکور ہوا، ابن عربی کو دو سلسلوں سے خرقہ ملا۔^(۱)
ابن عربی کے خرقے کا شجرہ | ابن عربی از علی بن عبد اللہ بن جامع از خضر — (۲)

ابن عربی از تقی الدین عبد الرحمن بن میمون بن اب وزری از صدر الدین محمد بن حموسے از جدوی از خضر — البتہ امام شعرانی نے اکبریت الاحمر میں جو فتوحات کا خلاصہ ہے لکھا ہے کہ ابن عربی کہتے ہیں کہ میں خرقہ پوشی کا صوفیاء کی طرح قائل نہ تھا، تا وقتیکہ بیت اللہ میں خضر کے ہاتھ سے خود نہ پہن لیا۔^{۲۶۹} احمد بن سلیمان نقشبندی کی رائے بھی یہی ہے کہ ابن عربی نے خرقہ عطر لقیق خود خضر کے ہاتھ سے حجرِ اسود کے برابر گھڑے ہو کر پہنا تھا اور خضر نے اُن سے کہا تھا کہ یہ خرقہ میں نے مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک سے پہنا ہے۔^{۲۷۰}

جامی لُفحات الانس میں ابن عربی کی علی بن عبد اللہ بن جامع کے ہاتھ سے خرقہ پوشی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن عربی کی دوسری نسبت بلا واسطہ خضر تک پہنچی ہے۔^{۲۷۱}

اس طرح ابن عربی کے خرفے کی سز کے تین سلسلے ہیں، لیکن شیخ خاکی نے ان کے خرفے کے پانچ سلسلے ذکر کیے ہیں۔ (۱) ابن عربی از جمال الدین یونس بن یحییٰ عباسی قصار از شیخ عبد القادر بن ابی صالح بن عبد اللہ جبل از ابو سعید مبارک بن علی مخزومی (یا مخزومی) از ابو الفرج طوسی از ابو الفضل عبد الواحد بن عزیز تمیمی از ابو بکر محمد بن خلف بن محمد رشیدی از حنبلہ بغدادی از مسری سقطی از معروف کرخی از علی الرضا از محمد باقر از زین العابدین از حسین بن علی از امیر المومنین علی بن ابی طالب از محمد رسول اللہ صلعم از جبرئیل از حضرت اللہ جل جلالہ؛ — (۲) ابن عربی از ابو عبد اللہ محمد بن قاسم بن عبد الرحمن تمیمی فاسی از ابو الفتح محمود بن احمد بن محمود محمودی از ابو الحسن علی بن محمد بصری از ابو الفتح شیخ الشیوخ از ابو اسحاق بن شہر آشوب مرشد از حسین یا حسن اکاری از شیخ کبیر عبد اللہ بن حنفیہ از جعفر از ابو عمر و اصطخری از ابو تراب نخشی از شفیق بلخی از ابراہیم بن ادہم از موسیٰ بن زید راعی از ابوس قرنی از عمر بن خطاب علی بن ابی طالب از رسول اللہ صلعم — (۳) ابن عربی از تقی الدین عبد الرحمن بن میمون بن نوروزی۔ از ابو الفتح محمود بن احمد بن محمود محمودی اور پھر یہاں سے رسول اللہ صلعم تک سلسلہ کی ترتیب کے مطابق — (۴) ابن عربی از علی بن عبد اللہ بن جامع از خضر ۴ — (۵) ابن عربی از خضر۔

مصر کا دوسرا سفر اور قاہرہ میں آمد | ابن عربی ۶۰۳ھ (۱۲۰۶ء) میں عراق سے نکل کر دوبارہ راہی مصر ہوئے۔ قاہرہ پہنچے اور صوفیوں کی ایک جماعت میں جا ملے جو خود انہیں کے پیروکار اور ہم وطن تھے۔ ان کے ساتھ شریف و زہد عبادت و ریاضت اور تحصیل مراتب میں مشغول ہوئے۔ ایک رات انہیں ایک عجیب و غریب پیش آیا۔ یہ سب لوگ ایک بہت تاریک کمرے میں سو رہے تھے۔ ناگہاں کیا دیکھتے ہیں کہ ان کے جسموں سے روشنی پھوٹ رہی ہے اور یہ روشنی اتنی چھیلی کہ چھائی ہوئی تاریکی بیکر دور ہو گئی۔ اُس وقت ایک نہایت حسین اور خوش گفتار شخص داخل ہوا اور کہنے لگا: "میں اللہ کی طرف سے تمہارے پاس بھیجا گیا ہوں۔ ابن عربی نے ان سے پوچھا "تم کیا لے کر آئے ہو؟" اُس نے جواب میں جو کچھ کہا اُس کا عاقل کلام وحدت وجود تھا۔ جیسا کہ کتاب محاضرات الامام

اور مسامرة الابرار میں آیا ہے۔ ایک رات ایک واقعے سے دوچار ہوا۔ یوں ہوا کہ میں صاحبین کی ایک جماعت کے ساتھ مصر میں تھا، اس جماعت میں ابوالعباس حنبلہ بن احمد بن محمد بن ابوالفضل شامل تھے۔ ہم لوگ ایک نہایت ناریک گھر میں شنبہ باش ہوئے وہاں ہمارے پاس ریشمی کا انتظام نہ تھا۔ ہاں مگر وہ ریشمی جو ہمارے جسموں سے پھوٹ رہی تھی۔ اس کے پھیلنے سے ماحول روشن ہو گیا تھا۔ پھر ایک شخص جو حسن صورت اور حسن کلام میں بے مثال تھا ظاہر ہوا اور ہم سے یوں مخاطب ہوا۔ میں تمہارے پاس اللہ کا بھیجا ہوا ہوں۔ میں نے اس سے پوچھا کہ تیرا پیغام کیا ہے اور تو ہمارے لیے کیا لایا ہے؟ اس نے کہا جان لو خیر وجود میں ہے اور بشر عدم میں اور خدا نے انسان کو اپنی رحمت سے پیدا کیا اور اُسے وہ اکیلی ہستی قرار دیا جس کا وجود احواس کے وجود سے مبائن ہے۔ لیکن جن میں اللہ کے اسماء و صفات پائے جاتے ہیں۔ مشاہدہ ذات کے وقت صفات سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور وہ ذات سے ذات کو دیکھتا ہے۔ کثرت اپنی اصل یعنی وحدت کو لوٹ جاتی ہے، پس نہ وہ رہتا ہے نہ تو۔

ان دنوں میں ابن عربی اس طرح کی کرامات و خوارق
مصر میں فقہاء کی طرف سے مخالفت کے افسانہ اور اسرار و رموز طریقت کو کھول کے
 بے دھڑک بیان کر رہے تھے اور ظواہر شریعت اور عقائد عوام کی بر ملا مخالفت کرتے تھے۔
 بائبریں فقہانے سختی سے ان کی مخالفت کی، ان کی تکفیر کی۔ انہیں بدعتی کہا اور سلطان
 وقت سے انہیں قید بلکہ قتل کرنے کی درخواست کی۔ تاہم ان کے شفیق ساتھی شیخ ابوالحسن
 البجائی کی پامردی کی وجہ سے انہیں جیل سے رہائی ملی۔ لیکن یہ انتہامات ایذا رسانی اور تکالیف
 ان کے ارادہ و ہمت پر ذرا بھی اثر انداز نہ ہوئے، کیونکہ معارفِ نصرت کی اشاعت میں
 انہوں نے بالکل کمی نہ کی اور ہمیشہ کی طرح پوسے ذوق و شوق سے اپنے کام میں لگے رہے،
 کیونکہ وہ فقہاء کی تکفیر، ملامت اور لعن طعن کو کوئی وقعت نہ دیتے تھے خواہ مغرب سے
 ہر یا مشرق سے۔ اس کے علاوہ چند سال قبل جب وہ کئے میں مقام ابراہیم کے پاس سوتے
 ہوئے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر منکشف کیا کہ وہ اپنی زندگی میں لوگوں سے تکلیف اٹھائے

اور مرشد کے بعد بھی قوم ان پر ملامت کرے گی لہذا وہ ہمیشہ لوگوں سے حلیم و بردباری کا سلوک کرتے رہے اور ان کی اپنا پرسانی اور آزار بخشی پر صبر و شکیبائی کا مظاہرہ کرتے رہے جیسا کہ فتوحات میں واقعہ مذکور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "میں بمقام ابراہیم پر سویرا بنھا کہ اچانک طائر اعلیٰ کی ارواح میں سے کسی نے مجھ سے بجانب اللہ کہا بمقام ابراہیم میں داخل ہو جاؤ کہ وہ نرم دل اور حلیم الطبع تھے۔ پس میں نے جان لیا کہ مجھے یقیناً اپنے کلام کی وجہ سے مبتلائے آزار ہونا ہوگا اور میں اپنی قوم سے نرمی کا معاملہ کروں گا۔ پھر کہا گیا کہ اذیت بھی بہت ملے گی۔ حلیم کا لفظ مبالغے کا صیغہ ہے، پھر اُس پر ادواہ کا لفظ بھی آگیا جس کا مطلب ہے جلالِ خداوندی کی ہیبت کو دیکھ کر گریہ کرنے والا۔"

قاہرہ سے اسکندریہ کو روانگی اور دوبارہ سفرِ مکہ کا عزم | اس بار بھی مصر میں ابنِ عربی کا قیام کچھ زیادہ نہ رہا۔ قاہرہ سے اسکندریہ گئے۔ وہاں سے بیت اللہ کی زیارت کے لیے اور شاید اخذِ حدیث اور تیز مکین الدین اور ان کے خاندان سے ملنے کے خیال سے جلد ہی عازمِ مکہ ہوئے کیونکہ ہم اُنھیں ۶۰۴ھ میں مکے میں رکنِ یمان کے برابر شیخِ مکین الدین سے حدیث سننے ہوئے پاتے ہیں۔

مکہ سے روانگی، ایشیائے کوچک کی سیاحت تو نیہ میں | اس مرتبہ پھر وہ مکے میں اہل حال لوگوں کے ساتھ اور سالکان

طریقت کی خدمت میں اُٹھتے بیٹھتے رہے۔ یہاں اُنھیں بہت سے کشف و کرامات حاصل ہوئے۔ آسمان سے ان کے کان میں ندا آئی جس نے اُنھیں شایفِ مکہ کی ہدایت کی اسی دوران میں ایک شیخِ صالح نے جن کی ابنِ عربی مکے میں خدمت کیا کرتے تھے اُنھیں بشارت دی کہ اللہ جلد ہی بڑے بڑے لوگوں کو ابنِ عربی کا مطیع و منقاد کر دے گا۔ لہذا ابنِ عربی مکے سے ایشیائے کوچک کی سیاحت کو نکل کھڑے ہوئے اور ۶۰۷ھ کو مملکتِ بیزانس کے مرکز تو نیہ پہنچے جہاں کیاؤس اول نے ان کا استقبال کیا۔ سلطان اُنھیں دیکھنے سے پہلے ہی

اُن کے اوصاف و مقامات سے آگاہ تھا لہذا اُس نے ابن عربی سے قونبہ میں قیام کی درخواست کی اور حکم دے دیا کہ ان کے لیے ایک پُر شکوہ مکان فرمایا گیا جائے۔ ابن عربی نے شاہی تحفہ قبول کر لیا اور مدتوں اسی گھر میں بسر کی لیکن پھر ایک مرتبہ چند سائین نے اُن سے سوال کیا تو ابن عربی نے اُن سے کہا کہ میرے پاس تو اس مکان کے سوا کچھ ہے نہیں اور یہ کہہ کر مکان انھیں دے دیا۔ قونبہ میں اقامت کے دوران میں اُنھوں نے کاتبِ مالکیت کا دوبارہ آغاز کیا

اور اسی سال (۶۰۷ھ) "مشاهدة الاسرار" اور "رسالة الاخوان عینا یمنع صاحب الخلوۃ من الاسرار" کے نام سے دو کتابیں تحریر کیں۔ معمول کے تالیفی کام کے علاوہ ابن عربی صوفیاء سے ملاقاتوں، مریدین کی تربیت اور پروکاروں اور شاگردوں کی تعلیم میں مصروف رہے۔ اُن کے سب سے مشہور اور بڑے شاگرد صدر الدین قونوی ہیں جو مشرق میں وحدت الوجود اور ابن عربی کے تصرف کو رواج دینے والے سب سے بڑے آدمی ہیں اور جیسا کہ آئندہ اس پر تفصیل سے گفتگو ہوگی، انھیں کے ہاتھوں ابن عربی کے علوم و معارف ایران کے بزرگ عارف جلال الدین مولوی تک پہنچے۔ شدہ شدہ ان کی کرامات کے قصے اور ان کے مکاشفات کی داستانیں شہر بھر میں زبان زدِ خاص و عام ہو گئیں اور لوگ ہر طرف سے ان عجیب چیزوں کی تصدیق اور اُن انکھے واقعات کے متعلق اپنا اطمینان کرنے کے لیے ان کے پاس آنے لگے تاکہ اُن کے اعمال و افعال کی باریک بینی سے چھان بین کریں۔ ایک روز ایک مصوّر تیتز کی تصویر بنا کر اُن کے پاس لایا جو ایسی فنکاری، تخیل اور مہارت سے بنائی گئی تھی کہ اُس پر اصلی تیتز کا گمان ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ ایک بازار سے زندہ تیتز جان کر جھپٹ پڑا۔ مصوّر نے یہ تصویر ابن عربی کے سامنے تنقید کے لیے پیش کی ابن عربی نے اس کے کام کو سراہا اور کہا کہ یہ تصویر یوں تو ہر طرح سے مکمل ہے لیکن اس میں ایک عیب پوشیدہ ہے اور وہ یہ کہ اس کے پیر تصویر کی چوڑائی کی نسبت زیادہ لمبے ہیں اس پر تمام حاضرین نے حیرت کا اظہار کیا اور مصوّر نے اُٹھ کر اُن کے سر کو بوسہ دیا اور اعتراض کیا کہ اُس نے امتحان کی خاطر ایسا کیا تھا۔

قونبہ سے روانگی | ابن عربی سیر و سیاحت کے اشتیاق میں اور شاید کچھ اور اسباب سے قونبہ سے نکل کر

قیصریہ، ملطیہ اور سیواس سے گزرتے ہوئے ایران کی سرحدوں کے نزدیک پہنچتے ہیں اور پھر ارمنستان میں ارض روم سے ہوتے ہوئے عراق میں حراں اور دیار بکر میں ذمیر کے مقامات پر رکتے ہیں پھر سفر کرتے ہوئے ایک ایسی جگہ پہنچتے ہیں جہاں دریائے فرات کا پانی سردی کی شدت سے جما ہوا ہے۔ اسنا سخت کہ تافلے مجھ پانی پر چل کر دریا کو عبور کرتے ہیں۔^{۲۸۷} اس سفر کے دوران میں وہ جن شہروں سے گزرے وہاں کے صوفیاء میں سے کچھ لوگوں سے بھی ملے۔ چنانچہ اہل روم میں سے بوجا نامی ایک شخص سیواس، ملطیہ، قیصریہ اور حراں میں ان سے ملا۔^{۲۸۸} اور ذمیر میں ریجیون میں سے ایک سے ان کی ملاقات ہوئی۔

یہ بات یقینی ہے کہ مذکورہ شہروں میں ابن عربی کا قیام بہت مختصر رہا کیونکہ بغداد کو واپسی ۹۵۵ھ میں وہ بغداد میں مشہور زمانہ صوفی شہاب الدین عمر سہروردی سے ملاقات کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جو صوفیائے بغداد کے شیخ المشائخ تھے۔ سہروردی ان کی توصیف کرتے ہوئے اپنے مریدوں کے سامنے انھیں بحر الحقائق کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔^{۲۹۰} دوسرے شہروں کی طرح یہاں بھی ان پر کشف و شہود کا باب دا ہوا، اور آسمان کے دروازے ان کے لیے کھول دیے گئے اور جلد ہی ان کے گرد بہت سے شاگرد اور پیرو جمع ہو گئے۔ جولان کے مہمانی اور مقدس مقام کا اتباع کرتے، ان کے علوم و معارف سے بہرہ مند ہوتے، ان کے اکرام و تعظیم میں کوشاں تھے، بلکہ ان کے احترام اور اطاعت کو خلیفہ وقت کے احترام اور اطاعت پر مقدم رکھتے، جیسا کہ انھوں نے خود نقل کیا ہے کہ ایک روز وہ اپنے شاگردوں اور مریدوں کے ساتھ کھڑے تھے کہ خلیفہ وقت ۲۹۱ھ پاس سے گزرا، اس کا سامنا ہوا تو ابن عربی کے اشارے پر تمام مریدوں نے خلیفہ کو سلام کرنے پر سبقت نہ کی بلکہ منتظر رہے کہ خلیفہ خود انھیں سلام کرے خلیفہ نے سلام کیا تو انھوں نے احترام سے اس کے سلام کا جواب دیا۔ اس حرکت کا جواز یہ تھا کہ خلیفہ سوار تھا اور یہ لوگ پیادہ۔^{۲۹۲}

انہیں دنوں جب ابن عربی بغداد میں وقت گزار رہے تھے اور کیکاؤس اول کا خط مکاشفات و مشاہدات میں مشغول اور ریاضت و کرامت میں کوشاں تھے تو ۹۵۹ھ میں ایشیائے کوچک کے بادشاہ، کیکاؤس اول کا خط انھیں ملا کہ سلطان

اور مملکت اور نصاریٰ سے متعلق معاملات میں ان کا مشورہ چاہتا ہے۔ ابن عربی نے اُس
کا جواب لکھا اور آغازِ تحریر میں قول پیغمبر صلعمُ الدین النصیحة کا حوالہ دے کر بادشاہ
نصیحت کی جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کو نذر نصیحت کرتا ہے۔ اس خط میں اُنہوں نے سلطان
دینی معاملات میں ہدایت کی ہے اور سیاستِ الہیہ پر اُس سے گفتگو کی ہے اور سفارش
ہے کہ اہل کتاب سے خاص طور پر بیدار مغزئی اور ہوشیاری کے ساتھ معاملہ کرے، اُن
ذمہوں کی شرائط لاگو کرنے تاکہ دارالاسلام میں وہ کفر کو نمایاں نہ کر سکیں۔ اور مے فروشی نہ کریں۔
کیکاؤس کو ابن عربی کا جواب پہنچا تو اُس نے ان سے درخواست کی کہ وہ بغداد چھوڑ کر
طولیہ میں اُس کے دربار میں تشریف لے آئیں تاکہ اُن کے پاس رہنے سے سلطان ان کی
بیعتوں اور تدابیر سے مستفید ہو سکے لیکن اُسے یہ ملاقات میسر نہ آسکی۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیکاؤس اول نے ابن
عربی کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی

حلب کا سفر اور ترجمان الاشواق کی شرح

لیکن وہ انا طولیہ نہیں گئے۔ اس سفر کو کسی اور وقت پر اٹھا رکھا اور بغداد سے جلد ہی
حلب روانہ ہو گئے۔ ۶۱۰ھ میں وہاں پہنچے۔ وہاں پہنچ کر دیکھا کہ ترجمان الاشواق کی وجہ
سے حلب میں اُن کے خلاف ایک مہنگا مہ برپا ہے اور سخت اتہام باندھے جا رہے ہیں،
اور تنقیدیں کی جا رہی ہیں، لہذا اپنے ساتھی بدرجستی اور اپنے فرزند روحانی اسماعیل بن یونس
پر نمائش پر ترجمان الاشواق کی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے اور اس کا نام "معارف الاعلاق"
لکھا۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ پڑھنے والے کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اس کتاب
باشعار کے متداول اور سامنے کے معنی مقصود نہیں ہیں بلکہ وارداتِ الہی اور تنزیلات
روحانی کا بیان، جو ظاہری معانی کے پیچھے چھپا ہوا ہے۔ اس طرح اُنہوں نے اپنے اوپر
ہونے والی تنقید کا جواب دیا، الزامات کو رد کیا اور بالآخر یہ مہنگا مہ فرو ہو گیا۔ کیا ہی اچھا
ہو کہ یہ ماجرا ہم اُنہیں کی زبانی سنیں۔ ان اشعار کی شرح کا سبب یہ ہوا کہ میرے فرزندوں
بدرجستی اور اسماعیل بن سودکین نے خواہش کی کہ میں یہ جواب لکھوں کیونکہ اُن دونوں نے سنا
تھا کہ حلب کے فقہاء میں سے ایک اس بات سے انکار کرتا ہے کہ یہ اشعار اسرارِ الہی کا

بیان کرتے ہیں اور کہتا ہے چونکہ ابن عربی صالح اور متدین کہلاتے ہیں۔ لہذا وہ واقعات کو چھپانے کے لیے تقدس اور الوہیت کی آڑ لے رہے ہیں، پس میں نے ان اشعار کی شرح کر دی۔ اور قاضی ابن الزیم نے فقہا کی ایک جماعت کے سامنے اس شرح کا کچھ حصہ پڑھا مذکورہ فقہ نے اسے سُن کر توبہ کر لی اور مجھ پر اعتراض سے باز آ گیا۔ میں نے یہ تحریر لکھتے ہوئے اللہ سے استخارہ کیا اور ان اشعار کی شرح کی جو میں نے رجب، شعبان اور رمضان کے مہینوں میں مکہ مکرمہ میں مناسکِ عمرہ انجام دیتے ہوئے کہے تھے اور ان ابیات میں معارفِ ربّانی، الوارِ الہی، اسرارِ روحانی اور علومِ عقلی و شرعی سمجھائے تھے اور ان کی جانب اشارہ کیا تھا۔ یہ اسرار و معارف میں نے زبانِ تعزّل و تشبیب میں اس لیے بیان کیے تھے اور ان کے لیے عشقیہ زبان اس لیے استعمال کی تھی کہ لوگوں کو ایسی عبارت، ایسی تحریر زیادہ بھاتی اور ایسی تعبیرات کی طرف ان کا میلان زیادہ ہوتا ہے اور نتیجہً انھیں سُننے اور ان کی طرف کان لگانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ عشقیہ زبان ہر خوش ذوق ادیب اور صاحبِ دل صوفی کی زبان ہے۔ یہ لکھنے کے بعد وہ ایسے کلمات اور الفاظ درج کرتے ہیں جو ان کے اشعار میں بجز آتے ہیں مثلاً طلل، ربوع، مغاں، شمس، بدور، بروق اور اسی طرح کے اور الفاظ۔ ان کی تشریح کے بعد وہ تاکید لکھتے ہیں کہ یہ سب الفاظ استعارات و کنایات ہیں، اسرار و الوارِ الہی کی تمثیل اور نمائندگی کرنے والے۔ جیسا کہ لکھتے ہیں "میں طلل یا ربوع یا مغاں کے بارے میں جو لکھتا ہوں اور اسی طرح اگر میں ضمائر (ہا، ہو، ہی، ہوا) کا استعمال کرتا ہوں اور پوہنی اگر میں شعس میں کہتا ہوں کہ تقدیر مجھے نجد یا تنہائے گئی اور اسی طرح اگر میں کہتی کہتا ہوں کہ بادل رو پڑے اور شوگے مگر اٹھے۔ یا چودھویں کے چاند کی بات کرنا ہوں جو اوٹ میں چلا گیا یا سورج جو طلوع ہوا یا سبزہ چراگ آ یا یا برق درعد کی بات یا صبا کا ذکر یا نسیم کا تذکرہ یا جنوب اور آسمان اور راستیا یا عقیق یا تودہ ریگ یا پہاڑ یا ٹیلے یا حدائے سنگ یا قریبی دوست یا جرس یا بلندیاں یا باغات یا جنگلات یا قرق گاہ یا ابھرے ہوئے پستان والی عورتیں جو سورج کی طرح لو دیتی ہیں یا کسی بُت کا قصہ اور مختصر یہ کہ ان میں سے ہر چیز یا ان جیسی کسی بھی چیز کا جب میں ذکر

کرتا ہوں تو وہ اس لیے ہوتا ہے کہ تو ان سے چھپے ہوئے حقائق جان لے جو ظاہر ہو چکے ہیں اور ان
 اذکار کا مشاہدہ کرنے جو واضح ہو چکے ہیں۔ خداوندِ افلاک نے ان چیزوں کو میرے یا مجھ ایسے کسی
 دوسرے آدمی کے قلب پر جو عالم بھی ہو وارد کیا ہے۔ قدسی و علوی صفات نے مجھے جاننے
 والا کیا ہے جو میری سچائی کا نشان ہے۔ پس اپنے ذہن کو ان کے ظاہر سے پھر کر ان کے
 باطن کی طلب کرتا کہ تو جان سکے۔^{۲۹۸}

اس ضروری تنبیہ کے بعد وہ ایک بہت اہم اور دلچسپ واقعہ بیان
دخترِ رومی کا دیدار کرتے ہیں جو ان کی حیاتِ نکری کے اہم ترین واقعات میں سے
 ہے اور ان کے بہت سے عاشقانہ اشعار اور الہامی نغمات کا سبب ہے۔ یہ واقعہ
 مکہ میں پیش آیا۔ شام ڈھلے وہ مکے میں مشغول طواف تھے کہ اچانک اپنے اندر ایک آندسا
 محسوس کیا اور اپنے حال میں آرام۔ پھر وہ خلوت کی تلاش میں شہر سے باہر نکل گئے اور رگزار
 میں چل دیے۔ اسی عالم میں مندرجہ ذیل اشعار ان پر وارد ہوئے:

بیت شعری: هل دروا الی قلب ملکوا
 و فقر ادب لیوردی اکی شعب سلکوا
 اتر اھم سلیموا لوترا اھم سلکوا
 حار ارباب الھوی فی الھوی وار تبکوا

اس وقت گویا وہ از خود رفتہ ہو گئے تھے کہ اچانک محل سے زیادہ نرم ایک ہاتھ نے
 ان کا کندھا چھوا۔ سر گھما کر دیکھا تو ایک دخترِ رومی کو اپنے برابر کھڑے پایا کہ اس وقت تک انہوں
 نے اس جیسی حسین پیشانی نہ دیکھی تھی اور اس جیسی شیوا بیانی نہ سنی تھی اور ایسی نکتہ سخن شیریں باں
 اور خوش سخن دو شیرازہ سے پہلے کبھی سامنا نہ ہوا تھا جو ظرافت و لطافت اور ادب و معرفت
 اور جمال و سلیقہ میں اپنے زمانے کی عورتوں اور دو شیرازوں میں سب سے ممتاز تھی۔^{۲۹۹}

حلب سے سفر، مکے میں آمد اور کپڑوں سے ملنے کے لیے مکے سے روانگی | حلب میں ان کا قیام
 زیادہ نہ رہا، کیونکہ

۶۱۱ میں وہ تیسری بار مکہ وارد ہوئے۔ ترجمان الاشراف کی شرح موسوم بہ ذخائر الاعلاق جس کا

آغاز حلب میں ہوا تھا۔ اسی سفر کے دوران کتے میں تکمیل کو پہنچی لیکن اس مرتبہ کتے میں بھی ان کا قیام کچھ زیادہ نہیں رہا کیونکہ ۶۱۲ھ میں ہم انھیں سیواس میں پاتے ہیں جہاں سے وہ کیکاؤس سے ملنے کے لیے عازم قزنیہ ہوئے سلطان سے البتہ ان کی ملاقات نہ ہو سکی، کیونکہ وہ اپنا پایہ تخت چھوڑ کر انطاکیہ پر قبضہ کرنے گیا ہوا تھا۔ مذکورہ بالا سال میں ایک رات سیواس میں انھوں نے ایک خواب دیکھا کہ بادشاہ انطاکیہ کی فصیل پر منجنیق لگا کر سنگباری کر رہا ہے اور اس طرح دشمن قوم کا سردار مارا گیا ہے۔ ابن عربی نے اپنے خواب کی یہ تعبیر کی کہ بادشاہ دشمن پر فتح حاصل کر لے گا اور انطاکیہ اس کے قبضے میں آجائے گا۔ اس کے بعد ابن عربی سیواس سے نکل کر ملطیہ روانہ ہو گئے۔ وہاں پہنچ کر انھوں نے بادشاہ کے نام ایک منظم خط لکھا جس کے اشعار میں اپنا خواب بھی بیان کیا اور بادشاہ کو فتح انطاکیہ کی بشارت دی اس خواب کے ٹھیک بیس دن بعد عبد الفطر کے دن انطاکیہ پر قبضہ مکمل ہو گیا اور ابن عربی کی اصطلاح میں سلطان غالب نے شہر فتح کر لیا۔

کیکاؤس کے زیر نگیں دوسرے علاقوں اور سیواس میں ابن عربی کا قیام

حلب کا دوبارہ سفر مختصر ہی رہا کیونکہ ۶۱۳ھ میں ہم انھیں سیمی بن حبش شہاب الدین سہزادی کے قتل کے تقریباً ۲۶ سال بعد اس کے حامی اور دوست الملک الظاہر کے دار الحکومت حلب میں دیکھتے ہیں۔ بادشاہ ابن عربی سے بہت دوستانہ سلوک کرتا تھا۔ اور انھیں منظر احترام دیکھتا تھا، ان کی بات ماننا تھا اور ان کی درخواست کو قبول کرتا تھا لہذا لوگ ان کی وساطت اور سفارش سے اپنی حاجات سلطان تک پہنچاتے اور اس طرح یہ پوری ہو جا یا کرتیں۔ یہاں تک کہ ایک ملاقات میں لوگوں کی ایک سوا اٹھارہ عرضیاں ابن عربی نے سلطان کو پیش کیں اور وہیں بیٹھے بیٹھے ان سب کی حاجت برآری کر دی گئی۔ یہی نہیں بلکہ ان کے کہنے سننے سے بادشاہ نے اپنے ایک درباری کی جس نے خیانت کی تھی اور بادشاہ کے کچھ راز فاش کر دیئے تھے، جان بخشی کر دی۔^{۲۲۳} ہوتے ہوتے ابن عربی نے اس غازی بادشاہ کے دہاں غیر معمولی اہمیت اور رنحوخ پیدا کر لیا اور قرب و منزلت میں بادشاہ کے ارد گرد کے تمام لوگوں سے بڑھ گئے۔ حتیٰ کہ بادشاہ دینی معاملات اور شرعی مسائل میں ان کے فتوے

کو فقہائے فتاویٰ پر ترجیح دینے لگا اور ابن عربی کے سامنے فقہاء کی خصوصاً شہر کے بڑے فقہاء میں سے ایک کی شکایت کی اس نے اُسے غلط فتویٰ دیا تھا کہ وہ رمضان کا روزہ افطار کر لے اور اس کی جگہ سال کے کسی اور مہینے میں روزہ رکھ لے۔ بادشاہ نے اس واقعے کی وجہ سے فقہاء پر لعنت بھیجی لیکن ابن عربی نے یہ واقعہ سن کر اُن سب کے لیے رحمت کی دعا کی۔

آخر کار ابن عربی اس تمام سیر و سیاحت اور اہل طریق مردوزن سے ملنے اور دمشق میں قیام | اربابِ فقر سے ملاقات، اہل حکومت و سیاست سے دوستی اور علم و حکمت

کے گونا گوں شعبوں میں بہت سی گراں قدر کتابیں لکھنے کے بعد ۶۲۰ھ میں ساٹھ سال کی عمر میں دمشق میں اتاقت گزریں ہو گئے اور آخر عمر تک اسی شہر میں رہے۔ ہاں ایک مرتبہ وہاں سے نکل کر حلب گئے۔ یہاں کا تیسرا سفر حلب تھا۔ ۶۲۸ھ میں ہم اُنھیں حلب میں پاتے ہیں، جہاں وہ حسبِ معمول رُشد و ہدایت میں مشغول تھے۔ جہاں تک اُن کے احوال و آثار اور قرآن اور خبروں سے پتہ چلتا ہے دمشق میں ابن عربی کا اعزاز و اکرام علماء و فضلاء اور سلاطین و حکام کی جانب سے دوسری ہر جگہ سے زیادہ ہوا۔ راوی روایت کرتے ہیں کہ احمد بن خلیل غولی جو شافعی فقہ کے ناضی القضاة تھے اُن کا کہا مانسے تھے اور غلاموں کی طرح خدمت کرتے تھے اور ہر روز اُن کے حضور بار بار بیانی کا شرف حاصل کرنے سے پہلے اُن کی طرف سے تین درم صدقہ کیا کرتے تھے اور قرآن کی یہ آیت پڑھتے تھے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَادَى الرَّسُولَ فَتَدْمُوعِينَ بِيَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقْنَا۔ اسی طرح زین الدین زراوی مالکی ناضی القضاة کا عہدہ چھوڑ کر طریقت میں اُن کے پیرو ہو گئے۔ ان کی خدمت میں مسرور رہتے اور اُن کے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح بھی کر دیا۔ لیکن اس خاتون کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ جیسا کہ اشارہ ہوا، دمشق کے عمال و حکام اور اُن کے فرزند اور روبراری سب اُنھیں بظہر خرام دیکھتے تھے اور اُن کی اکرام و تعظیم میں کوشاں رہتے تھے کیونکہ ملک مظفر غازی بن ابی بکر العادل بن ایوب متوفی ۶۴۵ھ میں ان کا مرید تھا بلکہ اُس نے ابن عربی سے یہ استدعا کی تھی کہ وہ اُسے روایتِ حدیث کی اجازت دے دیں اور اپنے مشائخ، تصنیفات اور اپنی مسوعات اُس کی طرف منتقل کر دیں۔ ابن عربی نے یہ درخواست قبول کی اور ۶۳۲ھ یکم محرم کو اللہ سے

استخارہ کرنے کے بعد سلطان، اُس کے بیٹوں اور اُن تمام لوگوں کے لیے اجازت لکھ دی جنہوں نے کبھی اُن سے استفادہ کیا تھا۔ یابین مضمون کہ یہ لوگ ان تمام مرویات، تالیفات اور تصنیفات کی روایت کرنے کے مجاز ہیں، بشرطیکہ وہ اُس شرط کو ملحوظ رکھیں جو اہل فن میں معتبر ہے تاہم ابن عربی اس تمام آسائش و نعمت سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اور اس سارے عزت و احترام کے باوصف پہلے کی طرح اپنی زندگی کے اس دور میں بھی عبادت و ریاضت اور زہد و ذکر و خلوت میں مشغول رہے۔ نیز اربابِ طریقت سے میل ملاپ، عارفین کے علوم کی اشاعت اور صوفیاء کی احوال نگاری میں لگے رہے۔ گاہے گاہے وہ لوگوں سے کنارہ کش ہو کر شہر سے باہر چلے جاتے، کبھی صحرا میں نکل جاتے تاکہ بیابان کی تنہائی میں باندا ذکر و ذکر و فکر میں مشغول ہوں، خود کو مخلوق سے جدا کر لیں تاکہ خالق کے سوا کوئی سہم و ہم نشین نہ رہے۔ محاضرة الابرار میں ایسے ہی ایک واقعے کی جانب اشارہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ وہ فلاں تیرا، میں تنہا بیٹھے یہ اشعار پڑھ رہے تھے :

ولی اللہ لیس لب انیس سوی الرحمن فہولہ جلیس
مذکرہ فی ذکرة فیسکی وحید الدھر جوہرہ نفیس

۲۲۸ ھ میں اسی شہر میں ایک مرتبہ اُنھیں ہوتی
۳۱۰ ھ میں اسی شہر میں ایک مرتبہ اُنھیں ہوتی

تھویت الہی کے ظاہر و باطن کا دیدار
قبل کسی مکشوف میں یہ مشاہدہ نہیں ہوا تھا۔ اس کا مشاہدہ ایک نورانی صورت میں ہوا جو نور سپیدی کی بنی تھی اور جس کے پس منظر میں ایک سرخ نور چمک رہا تھا۔ اُس کے دیکھے سے اُنھیں ایسا علم اور معرفت حاصل ہوئی اور اتنی لذت و مسرت ملی کہ ان کی قدرتِ بیان اُس کی تعریف کرنے سے قاصر تھی۔ یہ واقعہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "اس واقعے سے پہلے نہ میں نے کبھی ایسی صورت دیکھی تھی نہ کبھی ایسا خیال آیا تھا اور نہ کبھی قلب پر اس کا گمان گزرا تھا۔"

محررم ۶۲۴ ھ ہجری
خواب میں پیغمبر اسلام کی زیارت اور قصص الحکم کی تالیف کے آخری عشرے

میں اسی شہر یعنی دمشق میں پیغمبر صلعم خواب میں یوں ظاہر ہوئے کہ آپ کے ہاتھ میں

کتاب فصوص الحکم تھی اور آپ نے ابن عربی کو اسے لکھنے کا حکم دیا تاکہ لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں۔ ابن عربی نے بدل و جان فرمان نبویؐ کی تمہیل کی اور پورے خلوص نیت سے آنحضرتؐ کے ارشاد کے مطابق بلا کم و کاست تحریر میں مشغول ہو گئے۔ یہ کتاب تصوف و عرفانِ اسلامی میں نہایت اہم اور موثر ہے اور دوسری تمام کتابوں پر فوقیت رکھتی ہے۔ اپنے زمانہ نگارش اور زمانہ اشاعت سے لے کر یہ مسلسل عرفان کے موافقین اور مخالفین دونوں کی موردِ توجہ چلی آ رہی ہے خصوصاً ان لوگوں کے لیے جنہیں ابن عربی کے عرفان سے مناسبت ہے بہت سوں نے اس کتاب پر شدید تنقید کی اور اس کے رد اور اس پر جرح کے لیے کتابیں لکھیں۔ ان لوگوں میں سے عبداللطیف بن علی بن سعودی متوفی ۳۶۱ھ ہجری اور احمد بن عبدالحلیم المعروف بہ ابن تیمیہ ۶۶۱ھ ہجری تا ۷۲۸ھ ہجری شامل ہیں۔ اول الذکر نے ”بیان حکم مافی الفصوص من الاعتقادات المفسدہ“ کے نام سے کتاب لکھی۔ اور مؤخر الذکر نے ”السرد الاقوم علی مافی کتاب فصوص الحکم“ تحریر کی۔ تاہم بہت سے لوگوں نے کتاب کو سراہا بھی۔ بہر حال مسلمانوں کے روحانی افکار کی تاریخ میں اس کتاب کی اثر اندازی ناقابل انکار ہے۔ ایک مدت دراز تک دنیائے اسلام کی دستوں خاص طور پر سرزمینِ ایران میں عرفانِ نظری کی اہم دسی کتابوں میں شمار ہوتی رہی ہے اور مدتوں بڑے بڑے اہل علم استاد اور مدرس نہایت ذوق و شوق سے دانشگاہوں دارالعلوموں میں اعلیٰ سطح پر اس کی تعلیم و تدریس میں مشغول رہے ہیں۔ ذہنی علم اور شارحین پورے اعتقاد اور یقین کے ساتھ نہایت وقت نظر سے اور حرجی لگا کر اس کی شرحیں کرتے رہے ہیں۔ نتیجہً فصوص کی بہت سی شرح عربی، فارسی، ترکی اور دوسری اسلامی زبانوں میں منصفہ شہود پر آ گئیں جن کی تعداد محققین کی گنتی کے مطابق سو کو پڑھتی ہے۔ جن میں معتبر ترین شرحیں ہیں: شرح موبد الدین ہندی، عبدالرزاق کاشانی، داؤد تبصری، عبدالرحمن جامی، عبدالغنی نابلسی، رکن الدین شیرازی اور آخریں ابوالعلی عقیلی۔

گمان ہے ۶۲۰ھ کے دوران میں جب وہ دمشق میں مقیم تھے انہوں نے اپنے اشعار کا دیوان مرتب کرنا شروع کیا اور یہ کام ۶۳۱ھ تک

دیوان کی تدوین

توثیقاً جاری رہا اور احتمال ہے کہ ان کے آخر عمر تک چلتا رہا۔ کیونکہ وہ اس دیوان میں بعض مقامات پر اس خواب کا تذکرہ کرتے ہیں جو ۶۲۰ھ میں دمشق میں دیکھا جس میں ان کے فرزند روحانی شمس الدین اسمعیل بن سوذکین نے ایک نور دیکھا جو ان کے آگے آگے چل رہا ہے اور یہ اشعار سنائی دے رہے ہیں :

انا فی العالم الذی لا اراکم کسبح المنصاری بین الیہود

ما ذاما را یتکم نصب عینی انا واللہ فی جنان الخلود ^{۶۱۵}

اور اسی کتاب میں دوسری جگہ ایک خواب مذکور ہے جو ۶۳۱ھ میں دیکھا گیا۔ ^{۶۱۶}

انہیں برسوں میں اپنی بڑی کتاب فتوحات مکیہ کی تکمیل **فتوحات سے فراغت** کی۔ اس کتاب کی تحریر میں وہ قریب ۳۵ سال مصروف

رہے کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ انہوں نے ۵۹۹ھ میں فتوحات کی تالیف شروع کی اور ۲۴ ربیع الاول ۶۳۶ھ یعنی اپنی وفات سے دو سال پہلے چہار شنبہ کے دن صبح کے وقت اس کی تحریر سے فراغت پائی۔ جیسا کہ چوتھے جزء کے خاتمے پر لکھتے ہیں: ”یہ باب جو خاتمہ کتاب ہے۔ اس کی تحریر سے فراغت ۲۴ ربیع الاول چہار شنبہ ۶۳۶ھ کی صبح کو ہوئی۔ نسخہ محمد بن علی بن محمد بن عمر بن الطاعی الحامی ^{۶۱۷}“

ابن عربی ضعف و پیری کے باوجود تالیف و تصنیف اور عبادت و ریاضت میں **وفات** مشغول رہے۔ ان کا انتقال ۸۰ برس کی عمر میں دمشق میں قاضی محی الدین محمد

ملقب بزدکی الدین کے گھر پر ہوا۔ ان کے اعزہ اور مریدین بھی موجود تھے۔ — ۶۳۸ھ ^{۶۱۸}

ربیع الاول کی اٹھائیسویں تاریخ اور جمعے کی رات تھی یعنی عیسوی حساب سے ۱۶ نومبر ۱۲۳۷ء ^{۶۱۹} انھیں شہر کے شمال میں کوہ قاسینیوں کے دامن میں قریہ صالحیہ کے مقام پر قاضی محی الدین مذکور کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ شجرات الذہب میں آیا ہے ”ابن عربی رضی اللہ عنہ کا انتقال ۲۲ ربیع الاول کو دمشق میں قاضی محی الدین الذکی کے مکان پر ہوا۔ انھیں قاسیوں لے جایا گیا وہیں ان کی قبر بنی جو حنیت کے باغوں میں سے ایک ٹکڑا ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ سَلَامٌ ^{۶۲۰} اہل عثمان اس صوفی بزرگ اور مشہور عارف کو ہمیشہ نگاہ احترام سے دیکھتے رہے ہیں اور اس

کے اعزاز و تکریم میں سرگرداں رہے ہیں کیونکہ وہ نصاریٰ پر اپنی فتح اور خصوصاً قسطنطنیہ پر
 قبضے کو ابن عربی کی دعا کی برکت سمجھتے تھے اور ان کا اعتقاد تھا کہ ابن عربی نے اس فتح کی
 پہلے سے خبر دے دی تھی۔ لہذا جب سلطان سلیم خان شام آیا تو ان کی قبر کی تعمیر پر توجہ
 کی اور مزائے پاس ایک مسجد اور ایک بڑا مدرسہ بنوایا اور اس کے لیے بہت سے اوقاف مقرر
 کیے۔ جیسا کہ راویان اخبار نے لکھا ہے کہ خود ابن عربی نے اس واقعے کی پیش گوئی
 کی تھی اور حنفیہ پر اپنی کتابوں میں سے ایک میں جو غالباً "کتاب الشجرة العثمانیہ" ہے، لکھا ہے:
 "جب سین شین میں داخل ہوگا، محی الدین کی قبر ظاہر ہوگی۔" "فتح الطیب" کے
 مولف نے شعبان، رمضان اور اول شوال ۱۰۳۷ھ میں ان کی قبر کی زیارت کی۔ وہ لکھتا
 ہے: "میں نے اللہ کی قبر کی زیارت کی اور اس سے بار بار برکت حاصل کی اور وہاں
 میں نے انوار کی چمک ظاہر پائی اور کوئی بھی انصاف پسند ان واضح احوال سے انکار
 نہیں کر سکتا، جن کا مشاہدہ ابن عربی کی قبر پر ہوتا ہے۔ زیارت قبر کے لیے شعبان، رمضان
 اول شوال ۱۰۳۷ھ ہجری میں گیا۔"



حصہ اول

باب

ابن عربی کے اساتذہ مشائخ اور کتب و رسالات

مقدمہ | پچھلے باب میں بعض موزوں مقامات پر ابن عربی کے اساتذہ میں کئی استادوں اور ان کی کئی ایک کتابوں کی طرف اشارہ کیا گیا، مگر جیسا کہ چاہیے تھا حتیٰ ادا نہ ہوا۔ لہذا اسی وجہ سے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے اساتذہ و مشائخ اور کتب و رسائل کا تعارف ایک علیحدہ باب میں ذرا کھل کر واضح اسلوب میں کرایا جائے تاکہ جہاں تک ہو سکے ہم اس زمانے کے راجح الوقت علوم و معارف سے ان کے فطری تعلق اور اسلوب فکر کا لطیف احسن سراغ لگا سکیں اور ان کی درخشندہ شخصیت اور علم و فنسلی میں ان کے اعلیٰ و ارفع مقام کو واضح طور پر پہچان سکیں۔

حق تو یہ ہے کہ وہ ماہرِ فتنہ، صوفی صابانی، عارفِ کامل، فاضلِ اجل، اعجازِ نسلِ انسانی اور نابغہ روزگار تھے۔ راہِ طریقت کے سالکوں، حقیقتِ حق کے متلاشیوں، زہد و ریاضت اور خلوت نشینی کے دلدلوں میں وہ یکٹائے۔ ان کا کوئی ثانی نہیں۔ اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ زہد و ریاضت، تصوف اور اسلامی عرفان کی تاریخ ما ان کی علمی استعداد کے کمال، ان کی وسیع معلومات، ان کے اساتذہ اور مشائخ کی کثرت اور ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثیر تعداد کے لحاظ سے متقدمین و متاخرین میں سے کوئی بھی ان کے پائے کو نہیں پہنچا۔ سچ پرچھو تو یہ داستانِ سننے اور سنانے کے لائق ہے کہ کس طرح اس ناوردہ روزگار نے اپنی پوری زندگی، عنقاویں شباب تک لڑکپن سے لے کر بڑھاپے

اور آخری ایام تک مسلسل بڑی عالی ہمتی، نیک نیتی، حیرت انگیز مشرت و انبساط، حیران کن عزم و استقلال اور انتہائی ذوق و شوق سے رائج الوقت علوم کے حصول اور پھر پورے صدق و یقین کے ساتھ ان کی نشر و اشاعت میں صرف کر دی انہوں نے زہد و ریاضت، سیر و سلوک اور کشف و شہود کو پڑھنے، سمجھنے، تحقیق و تفکر اور درس و بحث سے کبھی الگ نہ سمجھا۔ لہذا جس یقین محکم کے ساتھ وہ جہاں عرفان حقیقی کا جو یا رہا ہے، اسی ذوق و شوق سے رائج الوقت علوم اور سوشل نصاب کو اک متاعِ گراں بہا سمجھ کر ان کے حصول کے لیے بھی سختیاں اٹھاتے رہے۔ مختلف علوم و فنون کے ماہر اساتذہ کے حلقہ درس و تدریس سے کبھی غیر حاضر نہ ہوئے۔ نہ مدارس و مکاتب سے کبھی منہ موڑا اور نہ اپنی یادداشتوں سے بلکہ اس کے برعکس انہیں جب کبھی اور جہاں کہیں اُستادِ کامل اور شیخِ خدا مست کا پتہ چلتا، خواہ کسی حالت میں ہوتے بڑے اشتیاق و عقیدت کے ساتھ ادھر کا رخ کرتے اور پھر جب فرصت ملتی تو پورے انتہاک اور ذوق و شوق سے تالیف و تصنیف میں مصروف ہو جاتے۔ اسی جستجو اور نگ و دو کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے نامور اور عالی مقام اساتذہ سے اکتسابِ فیض کیا۔ بڑے بڑے بزرگوں سے حدیثِ شریف اور ان سے روایت کی اجازت حاصل کی۔ ان اساتذہ اور مشائخ کی تعداد ستر تک پہنچتی ہے اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان میں سے بعض عالم اسلام کی برگزیدہ ہستیاں اور نابذ روزگار ہیں جو فقہ و حدیث میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں اور جنہوں نے ذریعہ انسانی کی تعلیم و تربیت کی داغ بیل ڈالتے، اس کی آبیاری کرنے، اور علوم اسلامی کی ترویج میں شاندار کردار ادا کیا، اس کے ساتھ ساتھ خود ابن عربی بھی آنے والی نسلوں کے لیے متعدد بیش بہا کتابیں لکھیں جو ان کی یاد کو نازہ رکھتی ہیں۔ ان تصنیفات کی کثرت آدمی کو حیران کر دیتی ہے۔ ان کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ان میں اکثر کتابیں تو نہایت ہی موثر ثابت ہوئیں اور ایسا فریغ پایا کہ مدتِ بدیدار و عرصہٴ بعید سے کمال اساتذہ ان کی تدریس و تعلیم، ماہر شاد مین ان کی شرح و بسط اور دلدادگانِ عرفان و معرفت ان کی نشر و اشاعت میں مصروف رہے ہیں۔ فی الحال ہم ان کے اساتذہ اور مشائخ کے اسمائے گرامی کا ذکر کرتے ہیں اور جہاں کہیں ممکن ہو تو مناسب

مردوں مقام پر ان کی علمی شخصیت کا تعارف بھی کرا دیا جائے گا اور ان کے اوصاف اور ان کی تالیفات و تصنیفات پر بھی تبصرہ کر دیا جائے گا تاکہ ان اساتذہ کی علمی استعداد اور قابلیت سے ان کے مایہ ناز شاگرد کی علمی استعداد کا اندازہ ہو سکے۔ ہم یہ بتا دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ ان مشائخ اور صوفیاء کے علاوہ ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے اور جن کی زیارت کی توفیق بھی نصیب ہوتی اور جن کے محضر کلمات سے اکتسابِ فیض کی سعادت پائی۔ ان میں سے اکثر و بیشتر تو اہل ریاضت و مجاہدت اور سالکانِ راہِ طریقت تھے جب کہ بعض دیگر مدرس و معلم، مباحث کار، مفتی، قاضی اور متشرع اصحاب تھے۔

اساتذہ اور مشائخ روایت کے اسمائے گرامی

حافظ ابو بکر محمد بن خلف ^{کوفی} : جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ذکر آچکا ہے کہ وہ اشبیلیہ میں ابن عربی کے استادوں میں سے تھے۔ محمد بن شریح ^{رعیسی} کی لکھی ہوئی کتاب "کانی" کی روایت کے مطابق انہوں نے قرآن مجید کو سات قرأتوں کے ساتھ استادِ کامل سے پڑھا جن کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا کتاب انہوں نے مؤلف کے بیٹے یعنی ابو الحسن شریح بن محمد بن شریح ^{رعیسی} سے منی جنہوں نے خود اپنے والد بزرگوار سے یہ روایت پائی تھی۔

ابولہت اسم عبد الرحمن غالب شراط ^{قرطبی} : اس استادِ اجل سے بھی اسی مذکورہ بالا کتاب "کانی" کی روایت کے مطابق اشبیلیہ ہی میں قرآن حکیم کا درس لیا۔ ان تک بھی یہ روایت کتاب کے مؤلف کے بیٹے یعنی ابو الحسن شریح بن محمد سے پہنچی۔

ابو الحسن شریح بن محمد شریح ^{رعیسی} : ان سے بھی قرأت کا درس لیا۔ انہوں نے کتاب "کانی" اس کتاب کے مصنف یعنی اپنے والد بزرگوار سے بلا واسطہ پڑھی۔

قاضی ابو محمد ابو عبد اللہ بارزلی : شہرِ فاس کے قاضی تھے۔ اس فاضل قاضی ابو محمد کی تقرری

کی لکھی ہوئی کتاب تبصرہ جو قرأتِ سبعہ کے زمرہ میں آتی ہے۔ ان کی تمام تصنیفات و تالیفات کا ابنِ عربی کو درس دیا اور پھر عام روایت کی اجازت بھی عطا کی۔

ابو عمرو عثمان بن ابی سعد دانی مقری کی لکھی ہوئی قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن ابی حمزہ کتاب التفسیر جو قرأتِ سبعہ کے زمرہ میں آتی

ہے انھیں سے سنا۔ مذکورہ بالا کتاب کو استاد نے ایک واسطے سے اپنے باپ اور نیز کتاب کے مؤلف ابو عمرو سے پڑھی اور پھر اسی مؤلف کی ساری تصنیفات و تالیفات انھیں سنائیں اور روایت کی اجازت بھی دی۔

ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ نمیری شاطیجی کی لکھی نامی کتاب کو ان سے سنا۔ قاضی ابو عبد اللہ محمد بن سعید بن دربلون

نیز اسی مؤلف کی دیگر تالیفات مثلاً "استذکار"، "تمہید"، "استیعاب" اور "انتقا" بھی اسی استاد سے سنیں اور روایت کی اجازت پائی۔

بجایہ کے خطیب اور مشہور محدث تھے انھوں نے خود اپنی تصانیف مثلاً "تلقین المبتدی" ابو محمد عبد الرحمن بن عبداللہ شیبلی

الاحکام الصغریٰ والوسطیٰ والکبریٰ، کتاب لتجید اور یونہی ابو محمد علی بن احمد بن خرم کی کتابیں بھی انھیں سنائیں۔

ان سے صحیح مسلم سنی۔ خود انھوں نے یہ عبد الصمد بن محمد بن ابی الفضل بن حرستانی کتاب فراوانی عبدالغفار جلودی، ابراہیم مشرزی

اور مسلم سے سنی اور انھیں روایت کی عام اجازت بھی دی۔

علم حدیث اور طریقت و سلوک کی کتب یونس بن یحییٰ بن ابوالحسن عباسی ہاشمی نزہیل مکہ جن میں صحیح بخاری بھی شامل ہے،

ان سے سنیں۔

جنہیں مکہ معظمہ میں مقام ابراہیم پر امامت یکین الدین ابوشجاع زاہد بن رستم اصغہانی بزاز کا شرف حاصل تھا۔ ان کے متعلق پہلے بھی

بیان کیا جا چکا ہے کہ ہمارے شیخ نے ابو عیسیٰ بن محمد بن عیسیٰ ترمذی کی کتاب الجامع والمملک کو اس اُستادِ گرامی سے سنا۔ یہ کتاب بھی اہل سنت والجماعت کے نزدیک صحاح ستہ میں سے ہے۔ اُستادِ مکرم نے مذکورہ بالا کتاب انھیں کسھی، خزاعی، مجوبی اور مسلم کی طرف سے سنائی اور عام اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

جنھیں مکہ معظمہ میں مقامِ حنا بلدیہ امامت کا شرف حاصل تھا۔ ان سے بھی آپ نے بہت سی

کتابیں سُنیں۔ ان میں سے ایک سفن الورد اُدسجانی ہے جو صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے اس کا اُستاد نے یہ کتاب انھیں مندرجہ ذیل چار وسیلوں سے سنائی (۱) ابو جعفر بن محمد بن علی بن سمانی (۲) ابو بکر احمد بن علی بن ثابت خطیب (۳) ابو عمر قاسم بن جعفر بن عبدلوح (۴) ہاشمی مصری ابو علی محمد بن احمد بن عمرو لُوْاوی اور ابو داؤد نے انھیں روایت کی عام اجازت بھی عطا کی اور ابن ثابت خطیب کی کتابوں کو بھی ابو جعفر سمانی کے وسیلہ سے انھیں سنایا۔

ابو عبد اللہ مازری کی کتاب "المعلم لفقہ المسلم" کو ان سے سنا۔ سالم بن رزق اللہ افریقی اُستادِ مذکور نے اسے اس کے مولف مازری سے سنا، اس کے علاوہ انھوں نے ابن عربی کو اپنی ساری تصنیفات و تالیفات سنائیں اور عام اجازت بھی عطا کی۔

ان کی بہت سی تصنیفات کو انہی سے پڑھا اُستادِ مذکور محمد ابوالولید بن احمد بن محمد بن سبیل نے اپنی تالیفات میں سے "نہایت المجتہد کفایتہ" لے لی اور کتاب الاحکام الشرعیہ کے اصل نسخے ان کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ میری شنید ہیں مگر اجازت کی تصریح نہ کی۔

ناضی ابن العربی کی کتاب سراج المہتدین کو ان سے سنا۔ ابوالواہل نے ابوالواہل بن العربی مذکورہ بالا کتاب انھیں خود معرفت کی طرف سے روایت کی اور عام روایت کی اجازت بھی دی۔

ابوالقاسم محمود بن مظفر اللہیان: ابن خمیس کی کتابوں کو اس اُستادِ فاضل نے خود معرفت

ہی کی طرف سے انھیں سنائیں۔

رسالہ قشیری کو ان سے سنا۔ اُستاد نے مذکورہ بالا رسالہ مؤلف
محمد بن محمد بن محمد بکری کے پوتے ابو الاسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الکریم
 بن ہوازن قشیری سے سنا جنہیں خود مؤلف سے سننے کا شرف حاصل تھا اور عام روایت
 کی اجازت تھی۔

صیاد الدین عبد الوہاب بن علی بن علی بن سکینہ جو شیخ البغدادی تھے۔ اس شیخ بزرگ سے
 بھی حدیث کا درس اور ساتھ ہی عام اجازت بھی لی۔
 ابو الخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف تالیفاتی قزوینی ^{علیہ السلام} نے بیہقی کی تالیفات انھیں
 سنائیں اور عام اجازت بھی عطا فرمائی۔

ابو طاہر احمد بن محمد بن ابی اسیم سے بھی روایت کی عام اجازت حاصل کی۔
ابو طاہر سلمیٰ اصفہانی خود ابن عربی کے تخریر کے مطابق اس مرد کامل نے انھیں ابوالحسن
 شریح بن عمر بن شریح رُعینی مقرنی کی تالیفات سنائیں اور اُسے
 روایت کی اجازت بھی دی۔ اسی طرح اس اُستاد نے محمد نصار بیہقی کی تالیفات بھی انھیں
 سنائیں۔

جابر بن ایوب حضرمی نے بھی انھیں ابوالحسن شریح بن محمد بن شریح رُعینی مقرنی سے آگاہ
 کیا اور ابن عربی کو مزید اجازت بھی دی۔

محمد بن اسماعیل بن قزوینی نے بھی انھیں روایت عامہ کی اجازت مرحمت فرمائی۔
 ابن عساکر ایک نامور مورخ اور بزرگ تھے، انھوں نے بھی ابن عربی کو اجازت عطا کی۔
 ابوالفرج عبد الرحمن بن علی جوزینی نے اپنی تمام تشریحی اور منظوم تالیفات کو روایت
 کرنے کی انھیں تحریری طور پر اجازت دی۔ ان میں سے بعض کتب مثلاً صفوة الصفوة
 اور مشیر العزائم کے ناموں کا انھوں نے ذکر بھی کیا ہے۔

ابن مالک نے مصنف کی طرف سے ابن عربی کو مقامات حریری سنائے۔ مذکورہ بالا آدو
 کے علاوہ بھی ابن عربی نے اپنے اساتذہ اور مشائخ میں بہت سے ناموں کا ذکر کیا ہے جو

ب کے سب اپنے دور کے نامور ادیبوں اور عالموں اور فقہ و حدیث کے اماموں میں شمار ہوتے
 تھے۔ اپنی میں مندرجہ ذیل اسماء گرامی بھی شامل ہیں :- ابو عبد اللہ بن العزری الفارخی، ابو سعید
 عبد اللہ بن عمر بن احمد بن منصور الصفا، ابو القاسم خلف بن لشکوال، قاسم بن علی بن حسنی بن
 بیتہ اللہ بن عبد اللہ بن حسن شافعی، یوسف بن حسن بن ابو التقاب بن حسن اوران کے
 بیٹائی، ابو القاسم ذاکر بن کامل بن غالب، محمد بن یوسف بن علی غزنوی خفاف، ابو حفص عمر
 بن عبد المجید بن عمر بن حسن بن عمر بن احمد قرشی، ابو بکر بن ابی الفتح شیخانی، مبارک بن علی
 بن حسین طباطبائی، عبد الرحمن بن استاد المعروف ابن علوان، عبد الجلیل زنجانی، ابو القاسم
 بیتہ اللہ بن شاد موصلی، احمد بن ابن منصور، محمد بن ابی المعالی، صوفی المعروف ابن انشاء،
 مدین ابی بکر طوسی، مہذب بن علی بن ہبہ اللہ ضریر، رکن الدین احمد بن عبد اللہ بن احمد بن عبد القادر
 وسی خطیب اور ان کے بھائی، شمس الدین ابو عبد اللہ قرماتی، عبد العزیز بن اختر، ابو عمران
 ثمان بن ابی یعلیٰ بن ابی عمر ابہری شافعی جو اولاد بڑا بن غارب سے تھے۔ سعید بن محمد بن
 ابی المعالی، عبد المجید بن محمد بن علی بن ابی المرشد قزوی، ابو البخیب قزوی، محمد بن عبد الرحمن
 بن عبد الکریم فاسی، ابو الحسن علی بن عبد اللہ بن حسین رازی، احمد بن منصور جوزی، ابو محمد بن سحی
 بن یوسف بن علی، ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ عجمی، ابو الصبر الیوب بن احمد مقری، ابو بکر
 مدین عبید سکسی، عبد الودود بن سمعون قاضی بک عبد المنعم بن قرشی خزرجی، عسلی بن
 عبد الواحد بن جامع، ابو بکر بن حسین قاضی مرسیہ، ابو جعفر بن یحییٰ درعی ابن ہزریل (دھنوں
 نے اپنی تمام تالیفات جن میں "الروض والائف فی شرح السیرہ اور المعارف والاعلام،
 ی شامل ہیں انھیں سنائیں) ابو عبد اللہ بن فخر مالقی محدث، ابو الحسن بن صالح انصاری
 لشکل فی الحدیث اور شعیب الایمان کے مؤلف۔ موسیٰ بن عمران،
 سیرت علی بن علی بن اخت ابی الریح مقومی اور علی بن نصر، کیکاؤس اول کے نام
 بن عربی نے جو خط لکھا اس سے پتہ چلتا ہے کہ مذکورہ بالا اشخاص کے علاوہ جن کی تعداد
 ستر تک پہنچتی ہے ان کے اور بھی اساتذہ اور مشائخ تھے لیکن علوالت کے خوف اور
 جنگی وقت کے باعث ان کے ناموں کے مفصل تذکرہ سے اجتناب کیا ہے۔

کتاب اور رسالات کی فہرست | اس باب کے آغاز میں ابن عربی کی شبانہ روز محنت اور ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت کا اشارہ ذکر

کیا تھا۔ اب اس امر کے سلسلہ میں استدلال دعویٰ اور مزید وضاحت کی خاطر ہم ذرا تفصیل سے بات کرنا چاہتے ہیں تاکہ ثابت ہو سکے کہ یہ نامور صوفی حقیقتاً دنیائے اسلام کے سب سے زیادہ محنتی اور صاحب استعداد ادیب تھے۔ دنیائے اسلام کا کوئی ادیب ہستی کہ کندی، ابن سینا اور امام غزالی جیسے محنتی اور دانا ترین اصحاب بھی تالیف و تصنیف کی کثرت میں ان سے لگا نہیں کھاتے۔

سال ۶۳۲ء میں دمشق کے کیکاؤس اول کے نام لکھے جانے والے نامہ میں وہ خود ان تالیفات کو دو سو چالیس کے لگ بھگ بتاتے ہیں اور وضاحت بھی کرتے ہیں، کہ ان میں سب سے مختصر تالیف ایک ہلدا اور سب سے بڑی تالیف ایک سو جلدوں پر مشتمل ہے۔^{۲۵} وہ رسالہ جو انہوں نے بعض اصحاب کی خواہش کے جواب میں لکھا، اس میں ان تالیفات کی فہرست میں دو سو اڑتالیس تصانیف کا ذکر کیا گیا ہے۔^{۲۶} عبدالوہاب شمرانی نے ان کی تالیف و تصنیفات کی تعداد چار سو اور چار سو دس کے درمیان لکھی ہے۔^{۲۷} اور عبدالرحمن جامی نے ان کی تعداد پانچ سو سے بھی متجاوز قرار دی ہے۔^{۲۸} ہر پندرہ اربعین کے مولف اسماعیل پاشا بغدادی نے ان کی چار سو پچھتر کتابوں اور رسالوں کے نام لکھے ہیں۔^{۲۹} برڈکنن اپنی تحقیق میں ایک سو پچاس کتب اور رسائل تک پہنچا ہے۔^{۳۰} یورپس عزاد جس نے اس ضمن میں خاصی چھان بین کی ہے اس نے پانچ سو ستائیس کتابوں کے ناموں تک دسترس پائی ہے۔^{۳۱}

سب سے آخر میں عثمان بیچلی نے اپنی تحقیقات اور تنقیحات کی بنا پر آٹھ سو اڑتالیس کتابوں اور رسالوں کا نام لیا ہے۔^{۳۲} یہ بات بھی ان کہی نہ رہے کہ ابن عربی نے خود لکھا ہے کہ میرے بعض دوستوں نے مجھے بتایا کہ وہ میری چار ہزار تحریروں کو معرض ضبط میں لائے ہیں۔ یہ یقیناً محل نظر، بعید از قیاس اور غیر اغلب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے ان کی پانچ سو گیارہ تالیفات کے نام و نشان کا ذکر کیا ہے جن میں سے بعض تو یقیناً انہی کی

تالیفات ہیں اور بعض کے متعلق گمان غالب ہے کہ ان کے نظم سے نکلی ہیں؛ تاہم یہ وسیلہ ان کے مقام کی عظمت، ان کی معلومات کی کثرت، ان کی سہہ دانی اور محنت و جانفشانی پر دلالت ضرور کرتا ہے۔ اس سے تاریخین کو ان کی تالیفات و تصنیفات کے ناموں سے آشنائی ہو جاتی ہے۔ اپنی اس یادداشت میں ہم سب سے پہلے ان کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کا انھوں نے اپنے مذکورہ بالا خط اور رسالہ میں خود اندراج کیا ہے۔ بعد ازاں ہم ان کی تمام تالیفات کی طرف رجوع کریں گے۔ جن کا تذکرہ مختلف کتابوں میں درج ہے یا لائبریریوں میں پایا جاتا ہے۔

۱۔ کتاب الایاء العلویات والامہات شیخ السفیاء والمولیات (کتاب شیخ)

۲۔ کتاب الامداع والمنتزاع (کتاب انشاء)

۳۔ کتاب الادب۔

۴۔ الاجوبۃ العربیہ من اسائل الیوسفیہ۔

ان کے کسی یوسف نامی دوست نے جو مسائل ان سے پوچھے ابن عربی

نے جواب دیئے ہیں۔

۵۔ الاجوبۃ علی المسائل المنسوریہ ریہ کتاب سوسالوں پر مشتمل ہے۔ ان کے

ایک منصور نامی دوست نے ان سے سوال کیے ہیں، جن کے ابن عربی نے جواب

دیئے ہیں۔

۶۔ الاحتفال فیما کان علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

من سنن رستی (الاحوال سنن رسول کو یک جا کرنے کے سلسلہ میں)

۷۔ کتاب الاحجار المتفجرہ وامشقة والہابطة (کتاب ربی)

۸۔ کتاب الاسدیہ (کتاب الالف) یہ کتاب باری تعالیٰ کی توحید کے بیان پر

مشتمل ہے۔ نیز اس حقیقت کو آشکار کرتی ہے کہ واحد ظہور کے مراتب میں ظاہر ہے۔

اعداد ظہور پذیر ہوتے ہیں اور مطب باتے ہیں لیکن واحد دستور قائم و دائم رہتا ہے۔

۹۔ کتاب الاحسان (کتاب شین)

۱۰۔ اختصار سیرة النبی صلعم۔

۱۱۔ الاربعین حدیثہ المتقابلہ والاربعین الطوالاۃ^{۳۲}۔

۱۲۔ الارتقاء الی افقناض ابقار البقاء المخدرات بخیجات اللقاء یہ کتاب

تین سو ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کے دس سحے ہیں۔ گویا تین ہزار سحوں پر مشتمل ہے۔

۱۳۔ کتاب الارواح ر کتاب ھب

۱۴۔ کتاب الازل ر کتاب التاع^{۳۵}

۱۵۔ کتاب الاسرار الی المقام الاسراء^{۳۶}۔

۱۶۔ کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار ر کتاب رب

۱۷۔ کتاب الاسحر والرسم۔

۱۸۔ کتاب الاسماء ر کتاب نج

۱۹۔ کتاب الاشارات فی اسرار الاسماء الھیہ والکنایات۔

۲۰۔ کتاب اشارات القرآن فی عالم الانسان۔

۲۱۔ کتاب الاعراف۔

۲۲۔ کتاب الاعلاق فی مکارم الاخلاق۔

۲۳۔ کتاب الاعلام باشارات اهل الالہام والانتہام فی شرح الاعلام^{۳۷}۔

۲۴۔ کتاب الافراد وذوی الاعداد۔

۲۵۔ کتاب الامر والخلق۔

۲۶۔ کتاب الامر والمحکم المرہبوط فی معرفۃ ما یمتاج الیہ اهل

طریق اللہ تعالیٰ من الشروط^{۳۸}۔

۲۷۔ کتاب الانزال الغیوب علی مراقبہ القلوب۔

۲۸۔ کتاب الانزلات الوجودیۃ من الخزان الجودیۃ۔

۲۹۔ کتاب النس المنتظمین برب العالمین رہرشے سے انقطاع کر کے رب العالمین

کے ساتھ ملنے والوں کے بارے میں۔

۳۰۔ کتاب الانسان الكامل والاسم الاعظم (یا کتاب عد)

۳۱۔ کتاب الانسان (کتاب ذ)

۳۲

۳۲۔ کتاب انشا الجداول والدوائر والدقائق والرقائق والحقائق۔^{۳۲}

۳۳۔ کتاب النوار الفجری معرفة المقامات والعاملین علی الاجر وعلی

غیر الاجر۔ اس کتاب کا نام النوار الفجری اس لیے رکھا ہے کہ انہوں نے ہمیشہ اسے
فجر (نور کے نژد کے) یا طلوع آفتاب کے وقت لکھا۔

۳۴۔ رسالة الانوار فیما ینصح صاحب المخلوة من الاسرار۔^{۳۴}

۳۵۔ کتاب الاولین۔

۳۶۔ کتاب الایجاد الشونی والمشهد العینی بحضرة الشجرة

الانسانیة والطیور الاربعة الروحانیة۔

۳۷۔ کتاب ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن۔

۳۸۔ کتاب الباء (کتاب فاء) اس میں تو الذوات اسل یعنی افزائش نسل

انسانی کی طرف اشارات ہیں۔

۳۹۔ کتاب البروح (کتاب ذب)

۴۰۔ البغیة فی اختصار کتاب المحلیة۔^{۴۰}

۴۱۔ کتاب البقا (کتاب قد)

۴۲۔ کتاب تاج التراجیح۔^{۴۲}

۴۳۔ کتاب تاج الرسائل ومنهاج الرسائل۔ یہ مؤلف کے اپنے اور فاضل کعبہ

کے مابین مکالمات ہیں جو سات رسالوں پر مشتمل ہے۔

۴۴۔ کتاب التجرید والنفرید۔

۴۵۔ کتاب التجلیات۔^{۴۵}

۴۶۔ کتاب التحفة الطرفیة۔

۴۷۔ کتاب التحفین فی شأن سِرِّ الذی وقر فی نفس الصّدیق بالتحقیق
فی الکشف عن سِرِّ الصّدیق -

۴۸۔ کتاب التخییر والسطح -

۴۹۔ کتاب التحلیل والتولید (کتاب ضامن)

۵۰۔ کتاب التحویل (کتاب تا)

۵۱۔ کتاب التدریس والتفصیل (کتاب با)

۵۲۔ کتاب التدریج والتدریج (در سہائی کرنے والی اور قریب کرنے والی -

۵۳۔ کتاب ترتیب الرحلة - انہوں نے اس کتاب میں مشرقی شہروں میں اپنے مشاہدات

کو قلمبند کیا ہے۔ ایک جگہ کو ان مشائخ کرام کے تذکرہ کے لیے مختص کر دیا گیا ہے

جن کی زیارت کی سعادت نصیب ہوئی اور ان سے احادیث پیغمبر یا مفید مطلب

حکایات یا اشعار سنے۔ وہ حکایات اور وہ اشعار خواہ انہوں نے خود سے

ہوں خواہ دوسروں کی زبانی روایت کیے ہوں -

۵۴۔ کتاب ترجمان الاشواق -

۵۵۔ کتاب الشعہ شری - (بمعنی امنیس)

۵۶۔ کتاب التلوین والتکلیف -

۵۷۔ کتاب التنزیلات الطہارت فی اسرار الطہارت والصلوة الخمس

والایام المقدرة الاصلیة -

۵۸۔ کتاب التوازیة والهجوم -

۵۹۔ کتاب الجامع (کتاب القاف) یا کتاب الجلالۃ العظمیہ - یہ کتاب

عرفت الجلال کے بیان پر مشتمل ہے اور کثرت مطلقیت اور لزومیت

کے وسائل سے دلالت کی ہے -

۶۰۔ کتاب الجسور (فج)

۶۱۔ کتاب الجسور والنجد -

۶۲۔ کتاب جلاء القلوب فی اسرار علام الغیوب۔ ان کے اپنے کہنے کے مطابق یہ کتاب ان کی حیات ہی میں مفقود ہو گئی تھی۔

۶۳۔ کتاب المجلد والمجمال۔

۶۴۔ کتاب المجلی فی کشف النوی۔ (ولی کے کشف کے سلسلہ میں کتاب جلی)

۶۵۔ کتاب الجبع والتفصیل فی اسرار معانی التنزیل۔ یہ کتاب قرآن حکیم

کی تفسیر ہے جو سورہ کہف کی آیت واذ قال موسیٰ لفضاہ الابرار تک ہے اور چھپاٹھ

جلدوں سے بھی زیادہ پر مشتمل ہے۔ ہر آیت میں بالترتیب جلال، جمال اور عتدال

کے متعلق گفتگو ہے۔ حضور محمد مصطفیٰ کامل وراثت کے لحاظ سے مقام کمال کو منقاد

برزخ اور کمال کھتا ہے۔

۶۶۔ کتاب الجنة (کتاب مد)

۶۷۔ کتاب الجود۔ اس کتاب میں عطا، بخشش، سخاوت، ہبہ، رشوت اور

ہبہ کے متعلق اشارات ہیں۔

۶۸۔ کتاب الحال وال مقام والوقت۔

۶۹۔ کتاب الحجب المعنویہ عن الذات الهویہ۔

۷۰۔ کتاب الحد والمطلع۔

۷۱۔ کتاب الحرف والمعنی۔

۷۲۔ کتاب الحركة (کتاب شج)

۷۳۔ کتاب الحشرات (کتاب صن)

۷۴۔ کتاب الحسرة (کتاب مد)

۷۵۔ کتاب الحق (کتاب سا)

۷۶۔ کتاب الحق المخلوق۔ اپنے ہی لکھے ہوئے کے مطابق اس کتاب کے سلسلہ میں انہوں نے قرآن پاک

کی درج ذیل آیت شریفہ سے استفادہ کیا ہے۔ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ۔

۷۷۔ کتاب الحق والباطل۔

۷۸۔ کتاب المحکو والشرائع الصحیحہ والسیاسیۃ۔ صحیح احکام

شرعیۃ اور سیاست کے بارے میں۔

۷۹۔ کتاب الحکمة الالہیۃ فی معرفۃ الملامیۃ۔

۸۰۔ کتاب المحضۃ والمحبوبیۃ (کتاب ابدال)

۸۱۔ کتاب الحلی فی استئناس الروحانیات والملاء الاعظم۔

۸۲۔ کتاب الحمد (کتاب عا)

۸۳۔ کتاب الحمیا (کتاب حا)

۷۹

۸۴۔ کتاب حلیۃ الابدال وما یظہر عنہا وعلیہا من المعارف والابدال۔

۸۵۔ کتاب الختم والطبع۔

۸۶۔ کتاب الخزائن العلمیۃ (کتاب قو)

۸۷۔ کتاب الخصوص والعوم۔

۸۸۔ کتاب الخوف والرجاء۔ (رامید ویم)

۸۹۔ کتاب الخیال (کتاب تب)

۹۰۔ کتاب الخیرۃ (کتاب شا)

۹۱۔ کتاب الدرۃ والفاخرۃ فی ذکر من انتفعت فی طریق الآخرۃ۔

آخرت کی راہ میں فائدہ اٹھانے والے لوگ)۔ کتاب ان صوفیائے کرام کے حالات

مقامات کے متعلق ہے۔ جن کی زیارت کی ابن عربی کو سعادت نصیب ہوئی اور

جن کے مبارک انفاس کی برکتوں سے وہ مستفیض ہوئے۔

۹۲۔ کتاب الدعاء والاجابۃ (کتاب فح)

۹۳۔ کتاب اللذۃ والالہم (کتاب نا)

۷۹

۹۴۔ کتاب الذخائر والاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق۔

۹۵۔ کتاب الرجعة والمخلصہ۔

- ۹۶۔ کتاب الرحمة (کتاب قب) یہ کتاب رحمت، نرمی، رقت اور شفقت کی تخصیص و عمومیت کے ابواب پر مشتمل ہے۔
- ۹۷۔ کتاب الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة (کتاب کہ)
- ۹۸۔ کتاب الرغبة والرغبة۔
- ۹۹۔ کتاب الرقبة (کتاب عند)
- ۱۰۰۔ کتاب الرقم (کتاب الطاء) اس کتاب میں خط و کتابت اور اشارات و علامات حروف کی طرف اشارات ہیں۔
- ۱۰۱۔ کتاب الرمز فی حروف اوائل السور (کتاب ع)
- ۱۰۲۔ کتاب الروائح والانفاس (کتاب کب)
- ۱۰۳۔ کتاب روضة العاشقين۔
- ۱۰۴۔ کتاب روح القدس فی مناصحة النفس^{۵۲}۔
- ۱۰۵۔ کتاب الرياح واللوائح وکتاب ربيع العقيم۔
- ۱۰۶۔ کتاب الرياضية والتجلی۔
- ۱۰۷۔ کتاب زیاد کبد النون۔ (کتاب ضب)
- ۱۰۸۔ کتاب الزلقة (کتاب شج)
- ۱۰۹۔ کتاب الزمان (کتاب شج)
- ۱۱۰۔ کتاب السادن والاقليد^{۵۳}۔
- ۱۱۱۔ کتاب سبب تعشق النفس بالجسم وما يقاسی من الالم عند فراقه بالموت۔
- ۱۱۲۔ کتاب سنتة وتسعين۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں "میم" واو اور لون کے متعلق بحث ہے کہ ان کا آخری حرف پھر اولین ہی کی طرف لوٹ آتا ہے مثال کے طور پر میم ہے (م می م) اور واو ہے (والف و) اور ن ہے (ن دن) سنتة وتسعين بمعنی چھیانوے (۹۶)

- ۱۱۳- کتاب الستر والمجلوة - (غلت و جلوت)
- ۱۱۴- کتاب السّراج والوہاج فی شرح الحدّاج -
- ۱۱۵- کتاب السرر کتاب التون
- ۱۱۶- کتاب السّر المکشوف فی المدخل الی العمل بالحروف -
- ۱۱۷- کتاب السجود والقلب (کتاب رنج)
- ۱۱۸- کتاب المشاهد والمشاہد (شاهد ومشہود)
- ۱۱۹- کتاب الثّان^{۲۵} -
- ۱۲۰- کتاب شرح الاسماء -
- ۱۲۱- کتاب الشریعة والحقیقة -
- ۱۲۲- کتاب شفاء العلیل فی ایضاح السبیل - یہ کتاب ہندو مو عظمت پر مشتمل ہے
جیسا کہ عنوان کے مطلب سے ظاہر ہے کہ بیمار کو شفا دینے والی اور راستے کو
واضح کرنے والی کتاب)
- ۱۲۳- کتاب الصادر والوارد (کتاب الزای -)
- ۱۲۴- کتاب الصّحو والسکر -
- ۱۲۵- کتاب الطالب والمبذوب -
- ۱۲۶- کتاب الطیر (کتاب شب)
- ۱۲۷- کتاب الظلال والظلال والضياء -
- ۱۲۸- کتاب العالم (کتاب سج)
- ۱۲۹- کتاب العباد -
- ۱۳۰- کتاب العبادة والاشارة -
- ۱۳۱- کتاب العبد والرب -
- ۱۳۲- کتاب العربة والغربة -
- ۱۳۳- کتاب العرش من مراتب الناس الی الکثیر (کتاب طج)

۱۳۳۔ کتاب العزت (کتاب المیم) اس کتاب میں احسان، قہر، غلبہ اور عجز و قصور کی طرف اشارات ملتے ہیں (

۱۳۵۔ کتاب العشق (کتاب رد)

۱۳۶۔ کتاب العقلة المستوفز فی احکام الصنعة الانسانیة و تحبیب الصنعة الایسانیة^{۵۵}۔

۱۳۷۔ کتاب العظمة (کتاب الفین) اس کتاب میں ذات باری تعالیٰ کے جلال و عظمت و جبروت و ہدیت کی طرف اشارات ہیں۔

۱۳۸۔ کتاب العلم (کتاب الفاء)

۱۳۹۔ کتاب عنقاء مغرب^{۵۶}۔

۱۴۰۔ کتاب العوالی فی اسانید الاحادیث۔

۱۴۱۔ کتاب العین فی خصوصیة سید الکونین۔

۱۴۲۔ کتاب الغایات (کتاب ظہ)

۱۴۳۔ کتاب الغیب (کتاب تہ)۔

۱۴۴۔ کتاب الغیبة والحضور (غیب و حضور)

۱۴۵۔ کتاب الغیرة والاجتهاد۔

۱۴۶۔ کتاب الفرق بین الاسم والنعمة والصفة۔

۱۴۷۔ کتاب المفرقة والمخرقة۔ (کتاب عب)

۱۴۸۔ کتاب الفسوح والمطالعات۔

۱۴۹۔ کتاب فتوحات مکیہ^{۵۷}۔ اس کتاب کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔^{۵۸}

ابن عربی کا اعتقاد ہے کہ اس جیسی کتاب نہ ماضی میں کبھی لکھی گئی ہے اور نہ مستقبل میں کبھی لکھی جائے گی۔^{۵۹}

۱۵۰۔ کتاب الفصل والوصل (ہجر و وصال)

۱۵۱۔ کتاب فصوص الحکم۔ اس کتاب کے متعلق بھی پہلے ذکر آچکا ہے۔

- ۱۵۲- کتاب الفلك والسماء (کتاب واللام)
- ۱۵۳- کتاب الفلك وکتاب الفلك المشحون (کتاب لج)
- ۱۵۴- کتاب الفنا والبقاء -
- ۱۵۵- کتاب الفهوائیة (کتاب الطاء) "الحضرة والقول" کے نام کا بھی یہی
پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس کتاب میں علم کلام، منطق و فلسفہ، حدیث و داستان اؤ
ایسے ہی علوم کے متعلق اشارات ہیں۔
- ۱۵۶- کتاب القبض والبسط -
- ۱۵۷- کتاب القدر (کتاب ص)
- ۱۵۸- کتاب القدر (کتاب عد)
- ۱۵۹- کتاب القدس : (کتاب الراء)
- ۱۶۰- کتاب القدر - (کتاب الخاء)
- ۱۶۱- کتاب القدر (کتاب الیاء)
- ۱۶۲- کتاب القرب والبعد -
- ۱۶۳- کتاب القسطاس (کتاب طب)
- ۱۶۴- کتاب القسم الا لہی بالاسم الربانی (اللہ کے نام سے قسم کھانا)
- ۱۶۵- کتاب القشر واللہب -
- ۱۶۶- کتاب القلم (کتاب صج)
- ۱۶۷- کتاب القیومیہ (کتاب الحیم)
- ۱۶۸- کتاب الکتب^۳ - القرآن والفرقان و اصناف الکتب کالمسطور
والمرقوم والحکیم والہبیین والمحصی والمتشابه وغير ذالک -
- ۱۶۹- کتاب الكرسي (کتاب زج)
- ۱۷۰- کتاب الکشف -
- ۱۷۱- کتاب کشف السرائر فی موارد الخواطر دلوں میں گزرنے والی باتوں

کے رازوں کو فاش کرنے کے بارے میں)

۱۴۲۔ کشف المعنی عن سراسم اللہ الحسنى -

۱۴۳۔ کتاب کن (کتاب غیب) اس کتاب میں فعالیت ذات اور تکوین کائنات کے

مغلط اشارات ہیں۔

۱۴۴۔ کتاب کنز الابرار فیما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

من الادعیہ والاذکار۔

۱۴۵۔ کتب کنہ مالابد للسرید منہ^{۵۴۲}۔

۱۴۶۔ کتاب اللذة والالہم (کتاب نا)

۱۴۷۔ کتاب اللطائف والحوارف۔

۱۴۸۔ کتاب اللہ والہمہ۔

۱۴۹۔ کتاب اللوائح فی شرح النصائح۔

۱۸۰۔ کتاب اللوح (کتاب لُح)

۱۸۱۔ کتاب الموامع والطوابع۔

۱۸۲۔ کتاب ما لا یعول الاعلیہ فی طریق اللہ^{۵۴۳}۔

۱۸۳۔ المبادی والغایات نیما تحتوی علیہ حروف المعجم ص

العجائب والایات۔

۱۸۴۔ مباحث لقطب فی حضرت القرب یا متابعۃ القطب فی حضرت القرب^{۵۴۴}۔

یہ کتاب انبیاء، رسولوں، عارفوں اور روحانی اصحاب کے بارے میں بہت سے

مسائل پر مشتمل ہے۔

۱۸۵۔ کتاب المبدئیین والمبادی (کتاب غیب) یہ کتاب اپنے اصل کی طرف

لوٹنے کا اشارہ کرتی ہے کہ دنیا پر لمحہ اور ہر لمحہ اسی اصل کی طرف راجع ہے۔

۱۸۶۔ کتاب المبشرات۔ اس کتاب میں ان خواہشوں کی نسبت سے بحث کی ہے جن

سے انجینئریں علمیں نوآباد حاصل ہوئے اور جن کی بناء پر نیک کاموں کی طرف رغبت ہوئی۔

۱۸۷- کتاب المثلثات الواردة في القرآن العظيم. مثل قوله تعالى
لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ سَوَاءٌ وَقَوْلِهِ تَعَالَى - وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ
وَلَا تَخَافَتْ بِهَا وَالتَّبَعُ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ^{عليه} وہ ہیں نہ بالکل بوڑھا ہو
نہ بہت بچہ ہو بلکہ ٹھاٹھا ہو دونوں عمروں کے وسط میں۔ اور اپنی نماز میں نہ تو بہت
سپکار کر پڑھیے اور نہ بالکل چپکے چپکے ہی پڑھیے اور دونوں کے درمیان ایک طریقہ
اختیار کیجیے۔

۱۸۸- کتاب المبشرات من الاحلام فيما روى عن النبي (ص) من الاخبار
في المنام -

۱۸۹- کتاب النجد والبقاء (کتاب الیاء)

۱۹۰- کتاب محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار ^{۱۹۸}۔ یہ کتاب ادبیات ،
نوادراخبار و احادیث پر مشتمل ہے۔

۱۹۱- کتاب المحجة البيضاء۔ اس کتاب کو مکہ میں لکھنا شروع کیا۔ اس کے
طہارت و نماز و الا بیان دو جلدوں میں پایہ تکمیل کو پہنچا ہے۔ اس کی تیسری جلد
کو بھی شروع کیا مگر اس کا آخری حصہ کہیں ہمارے ہاتھ نہیں لگا۔
۱۹۲- کتاب المحقق والسحق ^{۱۹۹}۔

۱۹۳- کتاب المحکم فی المواعظ والحکم و آداب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
۱۹۴- کتاب المعو والاثبات -

۱۹۵- مختصر صحیح البوعینی ترمذی -

۱۹۶- مختصر صحیح بخاری -

۱۹۷- مختصر صحیح مسلم -

۱۹۸- مختصر کتاب المحلی فی الخلاف العالی تالیف ابن حزم اندلسی ^{۱۹۸}۔

۱۹۹- کتاب المستبغات الوارہ فی الوارہ فی القرآن مثل قوله تعالى -
خلق سبع سموات - وقوله تعالى - وسبعه اذا رجعت ^{۱۹۹}۔ (یعنی قرآن پاک

میں سات کے ہندسے سے جو چیزیں مروی ہیں۔

- ۲۰۰۔ کتاب مشاہد الاسرار القدسیہ ومطالع الانوار الالہیہ۔
 ۲۰۱۔ کتاب مشکوٰۃ الانوار فیما روی عن اللہ تعالیٰ من الاحبار۔
 ۲۰۲۔ کتاب المشیئة (کتاب الضاد) اس کتاب میں تمنا، ارادہ، شہود، خاطر ربانی یا خاطر اول^{عز}، عزم، نیت، قصد اور ہمت کی طرف اشارات ہیں۔
 ۲۰۳۔ کتاب المصباح فی الجمع بیت الصحاح۔
 ۲۰۴۔ کتاب المعارج والمعراج (کتاب الظاہ)
 ۲۰۵۔ کتاب المعارف الالہیہ واللطائف الربانیہ۔ یہ کتاب نظم کی صورت میں ہے۔

۲۰۶۔ کتاب النعلوم بین عقائد علماء الرسوم۔

۲۰۷۔ کتاب المقنع فی ایضاح السہل المقنع۔

۲۰۸۔ کتاب مقایع الغیب (کتاب عم)

۲۰۹۔ کتاب المفاضلہ (کتاب شد)

۲۱۰۔ کتاب مفتاح افعال الہام الوحید وایضاح اشکال اعلام المرید

فی شرح احوال الامام ابی یزید۔ جن دنوں وہ مغربی بلا میں گرانہ سبتہ میں

تھے، خداوند تعالیٰ نے ایک خواب میں انہیں اس کتاب کے لکھنے کا اشارہ دیا۔

جب علی البصیح فجر سے کچھ پہلے بیدار ہوئے تو فرمانِ خداوندی کو بحالاتے ہوئے اس

کتاب کو لکھنے میں مصروف ہو گئے۔

۲۱۱۔ کتاب مفتاح السعادة۔ اس کتاب میں صحیح مسلم، بخاری شریف اور ترمذی کی بعض

احادیث کو یکجا جمع کیا گیا ہے۔

۲۱۲۔ کتاب مفتاح السعادة فی معرفة المدخل الی طریق الارادہ۔

۲۱۳۔ کتاب المكان (کتاب شج)

۲۱۴۔ کتاب المکروم والاصطلام۔

- ۲۱۵ - کتاب الملك (کتاب العين)
- ۲۱۶ - کتاب الملك (کتاب لب)
- ۲۱۷ - کتاب الملك والملکوت -
- ۲۱۸ - کتاب المناظره تبين الانسان والحيوان -
- ۲۱۹ - کتاب المنتخب في ما اثر العرب -
- ۲۲۰ - کتاب المتهج السديد في ترتيب احوال الام البطاحي ابي يزيد -
- ۲۲۱ - کتاب مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والنجوم -
- ۲۲۲ - کتاب المواقف في معرفة المعارف - ان کی اپنی تحریر کے مطابق یہ ایک
بہت ضخیم کتاب ہے جو پندرہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ تخلیقی کارنامہ ان کی
سب تالیفات کا جامع ہے۔
- ۲۲۳ - کتاب الموعظة المحسنة -
- ۲۲۴ - کتاب المومن والمسلم والمحسن - (کتاب يا)
- ۲۲۵ - کتاب الميزان في الحقيقة الانسان -
- ۲۲۶ - کتاب المنار (کتاب ضد)
- ۲۲۷ - کتاب نتائج الاذکار في المقربين والابرار -
- ۲۲۸ - کتاب نتائج الافکار في حدائق الازهار -
- ۲۲۹ - کتاب النجم والسحر - (کتاب حج)
- ۲۳۰ - کتاب النحل (کتاب صح)
- ۲۳۱ - کتاب النشأئتين الدينييه والاخروييه -
- ۲۳۲ - کتاب النکاح المطلق -
- ۲۳۳ - کتاب النمل (کتاب شب)
- ۲۳۴ - کتاب النوم واليقظة -
- ۲۳۵ - کتاب النون في السر المكنون -

- ۲۲ - کتاب التواشی الیسیہ -
- ۲۲ - کتاب المنود (کتاب الہام) اس کتاب میں روشنی، اندھیرے، تاریکی، چمک دمک اور ظہور کے متعلق بحث و اشارات ہیں۔
- ۲۳ - کتاب الوجد -
- ۲۳ - کتاب الموجود - (کتاب شا)
- ۲۴ - کتاب الوحی (کتاب خا)
- ۲۴ - کتاب الوسائل فی الاجوبہ من عیون المسائل
- ۲۴ - کتاب الوقائع والصنائع -
- ۲۴ - کتاب الولہ -
- ۲۴ - کتاب الہباء (کتاب حج)
- ۲۴ - کتاب الہیا کل (کتاب نب)
- ۲۴ - کتاب الہو (کتاب الباء) یا الہویۃ الرحیمیہ - یہ کتاب عرفان و روحانی لشرونا کے محبت پر مشتمل ہے۔
- ۲۴ - کتاب الہیبت والالین -
- ۲۴ - کتاب الیاء (کتاب العین) اس کتاب میں دیدار، مشاہدہ، کشف و مکاشفہ، تجلی، طالع، ذوق، شرب، اور ایسے ہی دیگر موضوعات پر بحث ہے۔
- ۲۴ - کتاب آداب القوم -
- ۲۵ - کتاب الاجابۃ علی اسئلة الترمذی "یا" الجواب المستقیم عما سئل عنہ الترمذی الحکیم - (ان چیزوں کے بارے میں جو ترمذی حکیم سے پوچھی گئیں سیدھا جواب)
- ۲۵۱ - ابن عربی نے سن چھ سو تیس میں سلطان ملک مظفر بہاؤ الدین غازی ابن ملک عادل کے لیے جو رسالہ لکھا اس میں مشائخ کرام کی ایک کثیر تعداد اور اپنی بہت سی

تالیفات کا ذکر کیا ہے۔ یہ رسالہ ابن عربی کے مشائخ و اساتذہ اور اس کی تالیفات و تصنیفات کے سلسلہ میں ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ اس کے متعلق ہم اس سے پیشتر بھی ذکر کر چکے ہیں۔

۲۵۲۔ کتاب الاجویۃ علی مسائل شمس الدین اسماعیل بن سود کین النوری بجلد ۱۔ اس رسالے میں بہت بلند و بالا بحث کی گئی ہے جن کے سمجھنے میں عام آدمیوں کی ہمت جواب دے جاتی ہے۔

۲۵۳۔ کتاب الاجویۃ اللدنیۃ عن الاسئلة الفائقہ۔

۲۵۴۔ کتاب الاحادیث القدسیہ۔

۲۵۵۔ کتاب اسرار الحروف۔

۲۵۶۔ کتاب اسرار الخلوۃ۔

۲۵۷۔ اسرار الذات۔

۲۵۸۔ اسرار الوحی فی المعراج۔

۲۵۹۔ اسرار الوضو۔

۲۶۰۔ اسفار فی سفر نوح۔

۲۶۱۔ الاصطلاحات الصوفیۃ۔

۲۶۲۔ اصول المنقول۔

۲۶۳۔ الاعلام فیما بنی علیہ السلام۔

۲۶۴۔ الافادۃ لمن اراد الاستفادۃ۔

۲۶۵۔ الافاضۃ فی علم الرياضۃ۔

۲۶۶۔ الامام البین الذی لا یدخلہ ریب ولا تخمین۔

۲۶۷۔ الانتصار۔

۲۶۸۔ انخراق الجنود الی الجلود والفلاق الشہود الی السجود۔

۲۶۹۔ انشا الجسوم الانسانیہ۔

۲۴۰ - انشاء الدواعر الاحاطية على الدقائق على مضاهاة
الانسان للتائق والمخلوق -

۲۴۱ - الانوار^{۵۸} -

۲۴۲ - اوراد الاسبوع - (مفتة بمهر کے اوراد و وظائف)

۲۴۳ - اوراد الايام والليالي -

۲۴۴ - بحر الشكر في نهر الفكر -

۲۴۵ - البحر المحيط الذي لا يسمع لموجه غطيط^{۵۹} -

۲۴۶ - بقية من خاتبة رسالة الرد على اليهود في بيان المعنى

الموعود -

۲۴۷ - بلغة الغواص في الاخوان الى معدن الاخلاص في معرفة الانسان^{۶۰}

۲۴۸ - بيان الاسرار للطالبين الامرار -

۲۴۹ - البيان في الحقيقة الانسان -

۲۵۰ - تائية ابن عربي - یہ ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع یوں ہے

"تَنْزَعَتْ لِمَا نَحْضُرْتِ بِحَضْرَتِي - وَوَحَدَتْ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ

بِنَظَرَةٍ - رَجَبِ رَجِي حَضْرَتِي حَاضِرَةٌ تُوْپَاكِ هُوَ كَيْ اُوْرَاسِ مَقَامِ

اس کی نگاہ تیز ہوگئی)

۲۵۱ - تجلی الاشارة من طريق السر -

۲۵۲ - تجليات الشاذلية في الاوقات السحرية -

۲۵۳ - تجليات عرائض التصوف في منصات حكم الفصوص^{۶۱} -

۲۵۴ - تحرير البيان في تقرير شعيب الايبان ورتب الاحسان -

۲۵۵ - تحفة السفرة الى حصرة البررة^{۶۲} -

۲۵۶ - تحقيق الباء واسرارها -

۲۵۷ - التدقيق في بحث التحقيق -

- ٢٨٨ - تذكرة التوابين -
- ٢٨٩ - تذكرة الخواص وعقيدة اهل الاختصاص -
- ٢٩٠ - ترتيب السلوك الى ملك الملوك -
- ٢٩١ - ترجمان الالفاظ المحمدية -
- ٢٩٢ - تشنيف الاسماع في تعريف الابداع -
- ٢٩٣ - تفسير آية الكرسي -
- ٢٩٤ - تفسير قوله تعالى يا بني آدم -
- ٢٩٥ - التقديس الاثوري نصيحة الشيخ الاكبر -
- ٢٩٦ - تلقيح الاذهان -
- ٢٩٧ - تهديد التوحيد -
- ٢٩٨ - تنزل الارواح بالروح وديوان المعارف الالهية واللطائف الروحية
- ٢٩٩ - تنزل (تنزلات) الاملاك للاملاك في حركات الافلاك -
- ٣٠٠ - تنزلات الليلية في الاحكام الالهية -
- ٣٠١ - ثواب قضاء حوائج الاخوان واغاثة اللفهان -
- ٣٠٢ - حيا مع الاحكام في معرفة الحلال والحرام -
- ٣٠٣ - حيا مع الوصايا -
- ٣٠٤ - حذوة الاصطلاء وحقيقة الاجتلاء -
- ٣٠٥ - الجفر الابيض - (اسرار حروف كي بحث كاعلم)
- ٣٠٦ - جفر الامام علي ابن ابي طالب (عليه السلام) -
- ٣٠٧ - الجفر الجامع -
- ٣٠٨ - جبر النهاية ومبين خبايا اسرار كنوز البداية والغاية -
- ٣٠٩ - الجلال في استزال الملاء الا على
- ٣١٠ - الجلالة وهو كلمة الله ^{عز وجل} -

- ٣١١ - الجواب عن الابيات الواردة -
 ٣١٢ - جواب عن مسألة وهي السبحة السواء الهيولى -
 ٣١٣ - الحج الاكبر -
 ٣١٤ - حرف الكلمات وحرف الصلوات -
 ٣١٥ - حزب التوحيد -
 ٣١٦ - حزب الدور الاعلى -
 ٣١٧ - حزب الفتح -
 ٣١٨ - حوز الحياة -
 ٣١٩ - خاتمة رسالة الرد على اليهود -
 ٣٢٠ - خروج الشخص من بروج الخصوص -
 ٣٢١ - خلق الافلاك -
 ٣٢٢ - خلق العالم وانشاء الخليقة -
 ٣٢٣ - "الخلوة" يا "أداب السلوك في الخلوة -
 ٣٢٤ - الدر المكنون في العقد المنظوم -
 ٣٢٥ - الدررة الناصعة من الجفر والحيامعة -
 ٣٢٦ - الدررة البيضاء في ذكر مقام العلم الاعلى -
 ٣٢٧ - دعاء ليلة النصف من شعبان ودعاء آخر السنة ودعاء أول السنة ^{ودعاء}
 ليوم عاشوراه -
 ٣٢٨ - دعاء ليوم عرفه -
 ٣٢٩ - الدواهي والنواهي -
 ٣٣٠ - الدور الاعلى (والدر الاعلى)
 ٣٣١ - ديوان -
 ٣٣٢ - ديوان اشراق البهاء الامجد على ترتيب حروف الابداء -

- ۳۳۳ - دیوان المہر تجلات -
- ۳۳۴ - رد معانی الآیات المتشابهات الی معانی الآیات المحکمات ^{۵۷۷} -
(سلسلہ مذکورہ میں عوام کے معانی کی تردید)
- ۳۳۵ - رسالۃ ارسلتہا لاصحاب الشیخ عبد العزیز بن محمد المہدوی -
(وہ خط جو ابن عربی نے شیخ عبد العزیز بن محمد المہدوی کے ساتھیوں کو لکھا ہے)
- ۳۳۶ - رسالۃ الاستخارہ -
- ۳۳۷ - الرسالۃ البرزخیہ -
- ۳۳۸ - رسالۃ التوحید -
- ۳۳۹ - رسالۃ فی آداب الشیخ و مرید -
- ۳۴۰ - رسالۃ فی الاحادیث -
- ۳۴۱ - رسالۃ فی احوال تقع لاهل الطریق -
- ۳۴۲ - رسالۃ فی الاستعداد الکلی -
- ۳۴۳ - رسالہ فی اسمعہ تعالیٰ الحسیب -
- ۳۴۴ - رسالۃ فی بعض احوال النقباء -
- ۳۴۵ - رسالہ فی بیان سلوک طریق الحق -
- ۳۴۶ - رسالہ فی بیان مقدار سنۃ الترمذیین وتعیین الایام الالہیۃ -
- ۳۴۷ - رسالہ فی تحقیق وجوب الواجب لذاتہ -
- ۳۴۸ - رسالہ فی ترتیب التصوف علی قولہ تعالیٰ رالناسیون العابدون ^{۵۷۸} "الایۃ -
- ۳۴۹ - رسالہ فی التصوف -
- ۳۵۰ - رسالہ فی تصویر آدم علی صورۃ الکمال -
- ۳۵۱ - رسالہ فی الجواب عن سؤال عبد اللطیف البغدادی -
- ۳۵۲ - رسالہ فی الحشر الجسمانی -
- ۳۵۳ - رسالہ فی الحکمة -

- ٣٥٢- رساله في رجال الغيب -
 ٣٥٥- رساله في رقائق الروحانيه -
 ٣٥٦- رساله في سلسلة الخرفة -
 ٣٥٧- رساله في شرح مبتداء الطوفان -
 ٣٥٨- رساله في طريق التوحيد -
 ٣٥٩- رساله في علم الزايرجه^{٥٨٩} -
 ٣٦٠- رساله في معرفة الله تعالى -
 ٣٦١- رساله في معرفة نفس والروح -
 ٣٦٢- رساله في نعمت الارواح -
 ٣٦٣- الرسالة القبطيه -
 ٣٦٤- الرسالة القدسيه -
 ٣٦٥- رساله القلب وتحقيق وجوهه المقابله لحضرات الرب -
 ٣٦٦- رساله الى الامام فخر الدين الرازي^{٥٩٠} -
 ٣٦٧- الرسالة المريثيه -
 ٣٦٨- الرسالة المهيمنه -
 ٣٦٩- الرسالة الموقظة -
 ٣٧٠- رشح الزلال في شرح الالفاظ المتداوله بين ارباب الاحوال -
 ٣٧١- رشح المعين في كشف معنى النبوة -
 ٣٧٢- الزهر الفناح في ستر العيوب والقبائح -
 ٣٧٣- سَجَنَجَل^{٥٩١} الارواح ونقوش الدلواح -
 ٣٧٤- سِر المَحَبَّة -
 ٣٧٥- السِّر المَكْتوم -
 ٣٧٦- السُّؤال عن افضل الذكر -

٣٤٤- الشجرة النعمانية والرموز الجفرية في الدولة العثمانية -

٣٤٨ - شجرة الوجود والبحر الجورود -

٣٤٩ - شجون المشجون وفتون المفتون -

٣٨٠ - شرح تائيه ابن الفارض في التصوف -

٣٨١ - شرح حديث قدسي ومسائل

٣٨٢ - شرح حزب البحر -

٣٨٣ - شرح حكم الولاية -

٣٨٢ - شرح خلع النعلين^{٩٢} -

٣٨٥ - شرح رسالة الاستنارة -

٣٨٦ - شرح روحية الشيخ علي الكردي -

٣٨٤ - شرح مقامات العارفين في الاخلاص الى درجة المراتب اليقين -

٣٨٨ - شرح منظومة الحروف التي مطلعها " الحمد للنور المبين الهادي "

٣٨٩ - شعب الايمان -

٣٩٠ - شفاء الغليل وبرء العليل في المواعظ -

٣٩١ - شق الجيب ورفع حجاب الرب في اظهار اسرار الغيب -

٣٩٢ - شمائل النبي (صلم)

٣٩٣ - شمس الطريقة في بيان الشريعة والحقيقة -

٣٩٢ - شمس الفكر المنقذه من كلمات الجبر والقدر -

٣٩٥ - الشواهد^{٩٣} -

٣٩٤ - الصحف الثاموسية والسجف الناوروسية -

٣٩٤ - الصلاة الاخرية^{٩٢} -

٣٩٨ - الصلاة الفيضانية -

٣٩٩ - صلوات محي الدين ابن عربي -

- ٢٠٠- صيغة اليوم بحوادث الروم -
 ٢٠١- صيغة الصلوة -
 ٢٠٢- الطب الروحاني في العالم الانساني -
 ٢٠٣- الطريقة -
 ٢٠٤- العبادلة -
 ٢٠٥- العبادة في التوجه الاثني -
 ٢٠٦- عظة الالباب و ذخيرة الاكتساب -
 ٢٠٧- عقائد الشيخ الاكبر محي الدين ابن عربي -
 ٢٠٨- العقد المنظوم والسيد المختوم -
 ٢٠٩- علوم الحقائق و حكم الدقائق -
 ٢١٠- العلوم من عقائد علماء الرسوم -
 ٢١١- علوم الواهب -
 ٢١٢- عين الاعيان -
 ٢١٣- العين والنظر في خصوصية الخلق والبشر -
 ٢١٤- عيون المسائل -
 ٢١٥- الغنى في المشاهدات -
 ٢١٦- الغوامض والعواصم -
 ٢١٧- الفتوحات المدنية -
 ٢١٨- الفتوحات المصرية -
 ٢١٩- الفرق الست الباطلة وذكر عددها -
 ٢٢٠- فضائل مشيخة عبد العزيز بن ابي بكر القرشي المهدي -
 ٢٢١- الفناء في المشاهدة ^{هـ} -
 ٢٢٢- فهرست مؤلفات محي الدين بن عربي ^{هـ} -

- ۲۲۳ - قاعدة في معرفة التوحيد -
- ۲۲۴ - قيس الانوار وبهجة الاسرار -
- ۲۲۵ - القربه وفك الغرابة -
- ۲۲۶ - قصيدة في مناسك الحج -
- ۲۲۷ - القطب الامامين والمدلجين -
- ۲۲۸ - القطب والنقباء -
- ۲۲۹ - القول النفيس في تفليس الابلis -
- ۲۳۰ - كتاب الكتب -
- ۲۳۱ - كتاب النفس -
- ۲۳۲ - كتاب المعارج -
- ۲۳۳ - كشف الاسرار وهتك الاستار^{۹۷} - يقرأ آن مجید کی تفسیر ہے جو
میں جلدوں پر مشتمل ہے -
- ۲۳۴ - الكشف الالهي لقلب ابن عربي -
- ۲۳۵ - كشف سر الوعد و بيان علامة الوجود -
- ۲۳۶ - كشف الغطاء لآخوان الصفاء -
- ۲۳۷ - الكشف الكلي والعلم الاثني في علم الحروف -
- ۲۳۸ - كشف الكنوز -
- ۲۳۹ - الكلام في قوله تعالى " لا تدركه الابصار"^{۹۸} -
- ۲۴۰ - الكنز المطلسم من السر المعظم في علم الحروف -
- ۲۴۱ - كوكب الفجر في شرح حزب البحر -
- ۲۴۲ - كون الله سبق قبل أن فتق ورتق -
- ۲۴۳ - كيمياء السعادة لاهل الارادة -
- ۲۴۴ - لغت الارواح -

- ٢٢٥ - السلع الانفقية -
- ٢٢٦ - اللّعة النورانية -
- ٢٢٧ - لواعج الاسرار ولوايح الانوار -
- ٢٢٨ - ماقي به الوار -
- ٢٢٩ - مالا يُعول عليه من احوال الفقراء والمتصوفين -
- ٢٥٠ - ماهية القلب -
- ٢٥١ - مائة حديث وحديث قدسيه -
- ٢٥٢ - السباح الحلييه -
- ٢٥٣ - متابعتة القلب في حضرت القرب -
- ٢٥٤ - المدخل الى علم الحروف -
- ٢٥٥ - المدخل الى معرفة ماء خذ النظر في الاسماء ولكنايات
الالهية الواقعة - في الكتاب العزيز والسنة -
- ٢٥٦ - المدخل الى المقصد -
- ٢٥٧ - مرآة العارفين فيما يميز بين العابدين -
- ٢٥٨ - مرآة العاشقين ومشكاة الصادقين -
- ٢٥٩ - مرآة المعاني لادراك العالم الانساني -
- ٢٦٠ - مراتب التقوى -
- ٢٦١ - مراقب علوم الوهب -
- ٢٦٢ - المسائل^{نظ} -
- ٢٦٣ - الشرقات المدنية في الفتوحات الالهيه -
- ٢٦٤ - مشكاة المعقول المقتبس من نور المنقول -
- ٢٦٥ - المضادة في علم الظاهر والباطن -
- ٢٦٦ - مطهرة عرائس المخبات باللسان العربي -

- ۴۶۷- معارج الالباب في كشف الاوقاد والاقطاب -
- ۴۶۸- المعارج القدسيه -
- ۴۶۹- معرفة اسرار تكبيرات الصلاة -
- ۴۷۰- معرفه رجال الغيب -
- ۴۷۱- العرفه في المسائل الاعتقاديه - كتاب علم كلام کے مسائل سے متعلق ہے -
- ۴۷۲- النبشرات - نبروں کے احوال کے بارے میں ایک قصیدہ ہے -
- ۴۷۳- السعول على السؤدل عليه -
- ۴۷۴- مغناطيس القلوب ومفتاح الغيوب -
- ۴۷۵- مفاتيح مغاليت العلوم في ستر المكتم -
- ۴۷۶- مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل -
- ۴۷۷- المقادات التفسيرية القطبية -
- ۴۷۸- مفتاح الجفر الجامع -
- ۴۷۹- مفتاح الحجة واليحاء السحجة -
- ۴۸۰- مفتاح دار الحقيقة (الباء)
- ۴۸۱- مفتاح المقاصد ومصباح المراد -
- ۴۸۲- المقامات السنية المخصوصة بالسادة الصوفية -
- ۴۸۳- المقدر في نزول الجبار -
- ۴۸۴- المقصد الاسمي في اشارات ما وقع في القرآن بلسان الشريعة والحقيقة
من الكنايات والاسماء -
- ۴۸۵- المنفع في الكيمياء -
- ۴۸۶- المكاتبات -
- ۴۸۷- منتخب من اسرار الفتوحات المكيّة -
- ۴۸۸- منزل القطب ومقامه وحاله -

- ٢٨٩ - منزل المنازل -
- ٢٩٠ - منهاج التراجيم -
- ٢٩١ - منهاج العارف والمتقى ومعراج السالك والمرتقى -
- ٢٩٢ - منافع الاسماء الحسنى -
- ٢٩٣ - مولد الجسماني والروحاني -
- ٢٩٤ - مولد النبي -
- ٢٩٥ - نتيجه الحق -
- ٢٩٦ - نشر البياض في روضة الرياض -
- ٢٩٧ - النجاة من اسرار الصفات -
- ٢٩٨ - نزهة الارواح -
- ٢٩٩ - نزهة الحق -
- ٥٠٠ - نزهة الاكوان في معرفة الانسان -
- ٥٠١ - نسبة الخرقه -
- ٥٠٢ - نسبة الحق -
- ٥٠٣ - النضائح القدسيه -
- ٥٠٤ - نعمات الافلاك والسر المكتوم (
- ٥٠٥ - نفث الاوان من روح الاكوان -
- ٥٠٦ - نفع الروح -
- ٥٠٧ - النقباء -
- ٥٠٨ - نقش فصوص الحكم ، مختصر فصوص الحكم -
- ٥٠٩ - وصف تجلي الذات -
- ٥١٠ - وصيية حكيمة -
- ٥١١ - الوعاء المختوم على السر المكتوم -



باب ۳

اسلاف سے راہ و ربط

ابن عربی کے ذہنی و فکری رشتوں کا سراغ لگانے کے لیے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اپنے ہم عصر اندلسی مفکرین اور اپنے پیشواؤں کے ساتھ ان کے تعلق کا بغور جائزہ لیا جائے۔

ہسپانیہ کے نامور محقق آسین پیچو اس کی تحریروں کے برعکس موجودہ اسلامی مآخذ سے جو ہماری دسترس میں ہیں پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے سرزمین اندلس، علم و عرفان اور عالموں و عارفوں سے یکسر خالی تھی اور اس سرزمین میں کوئی قابل ذکر سلسلہ تعلیم نہ تھا۔ اندلسیوں کی تعلیمات نے اس کے افسوں و جادو منتر تک محدود تھیں جو مختلف جگہوں سے مخصوص تھے اور وہ فقط شاہان روم کے آثار ہی کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ان بادشاہوں نے اتنی مدت تک وہاں حکومت کی۔ لیکن اس سرزمین میں مسلمانوں کے ورود کے بعد سن ۹۲ ہجری میں اور پھر اس حکومت کے مشرقی خلافت سے الگ ہو کر سال ۱۳۸ میں عبدالرحمن بن معاویہ بن ہشام کے ہاتھوں خلافت قرطبہ کی بنیادیں استوار ہونے کے بعد وہاں بھی دیگر اسلامی ریاستوں کی طرح حصول دانش و علم کے لیے ایک زبردست تحریک اٹھی۔ ہاں ابتدائی دور میں اس تحریک کا ہدف یقیناً علوم شریعت کے اکتساب و اشاعت اور تعلیمات کا حصول فقط صرف و نحو اور عربی زبان تک محدود تھا تا کہ ان کے ذریعے قرآن مجید اور اسلامی احادیث

سے آشنائی پیدا ہو اور وہ دین اسلام کے احکام اور آداب کو احسن طریق سے سیکھ سکیں۔ اور انہیں دینی اور دنیوی امور میں کامیابی کا وسیلہ بنائیں، لہذا اب اس سرزمین سے بھی بتدریج قاری، مفسر، محدث، فقہ، قاضی اور وقتاً فوقتاً بڑے بڑے ادیب اور شاعر بھی اُٹھے، جن میں سے بعض نہ صرف اندلس ہی کے انق پر چمکے بلکہ تمام عالم اسلام میں شہرہ آفاق ہو گئے کہ ان کے نام اور امتیازی نشان، ان کے کتب در سائل قاریوں، حافظوں اور مفسروں کے تذکروں کے لیے زینت کا سامان ہیں۔ اسلامی حدیث و فقہ اور قصا اسلامی میں وہ تاریخ ساز انسان ہیں، حتیٰ کہ کتنی ہی کتابیں ان کے حالات زندگی، ان کے علمی و ادبی کارناموں، ان کے عالی مرتبہ، ان کی علمی و ادبی استعداد و قابلیت کی تشریحات و توضیحات، ان کی تعداد کی کثرت اور مقام کی عظمت کے تعین کے لیے مختص ہو کر رہ گئیں۔ جیسا کہ ابو الولید عبداللہ بن محمد بن یوسف ازدگی، المعروف ابن فرضی (سال وفات ۴۰۲) کی لکھی ہوئی تاریخ علمائے اندلس، احمد بن یحییٰ بن احمد بن عمیرہ صبی (سال وفات ۵۹۹) کی تاریخی شخصیتوں کے متعلق لکھی ہوئی لغیۃ الملتس، ابوالحسن بن عبداللہ بن حسن بنیاسی مالقی اندلسی (تاریخ پیدائش ۱۳، اور تاریخ وفات نامعلوم) کی لکھی ہوئی تاریخ قصاۃ اندلس اور سب سے آخر میں احمد بن محمد المقرئ تلمسانی (سال وفات ۱۰۴۱) کی عظیم تالیف "لفح الطیب" جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، اس تخریک کے بعد پہلے پہل تو علوم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ اور ایسے ہی مذہبی علوم ہی تمام تر توجہ کا مرکز تھے۔ پھر آہستہ آہستہ علوم معقول یعنی طب، ریاضیات، نجوم اور کسی حد تک منطق و فلسفہ بھی مورد توجہ قرار پانے لگے تھے۔ تیسری صدی کے وسط میں پانچویں اموی امیر محمد بن عبدالرحمن بن حکم کے عہد خلافت (سن ۲۳۸ تا ۲۶۲) ایسے علوم کے حصول کے لیے بھی اندلسی لوگوں میں رغبت اور تخریک پیدا ہوئی اور اہل اندلس ان علوم کے حصول و اکتساب کے لیے اسلامی ممالک کے مشرقی حصوں کا رخ کرنے لگے جو ان دنوں علوم معقول و منقول کا مرکز تھے۔ ان میں بعض لوگ حصول علم کے بعد اپنے وطن واپس لوٹ آئے اور ان علوم کی تدوین و ترویج کی شاعت میں مشغول ہو گئے۔ اس دوران بعض مشرقی علمائے بھی اندلس کی طرف ہجرت کی۔ ان میں سے بعض لوگ شہرہ

رنت پذیر ہو گئے اور جو بہنی انہیں مناسب موقع اور فرصت ملی اپنے علوم کی نشر و اشاعت
 ہ گئے۔ اور یوں سر زمین اندلس میں ایسے عالم فاضل پیدا ہوئے جو طب، حساب، نجوم،
 فلسفہ و منطق میں بھی کمال دسترس رکھتے تھے ان میں سے مندرجہ ذیل نہایت مشہور و
 مت ہیں:-

- ابو عبیدہ مسلم بن احمد بن عبیدہ بلنسی المعروف صاحب القبۃ (تاریخ وفات
 سن ۲۹۵) فقہ و حدیث کے علاوہ یہ نامور شخص حساب، علم ہنیت اور نجوم میں
 بھی کمال دسترس رکھتا تھا۔

- یحییٰ بن یحییٰ المعروف ابن سمیۃ (سال وفات ۳۱۵) علم، نحو، لغت، عروض و
 معانی، شعر و فقہ حدیث اور علم جدل (مناظرہ) میں بحر لبے پایا ہونے کے ساتھ
 ساتھ حساب، علم نجوم اور طب میں کمال مہارت رکھتا تھا۔

- محمد بن اسماعیل المعروف حکیم (سال وفات ۳۳۱) نحو و لغت کا عالم ہوتے ہوئے
 بھی حساب اور فلسفہ میں ماہر تھا۔

- یحییٰ بن اسحاق بدوہ چھٹے اموی خلیفہ عبدالرحمن ناصر الدین اللہ کے عہد حکومت میں
 (۳۵۰ تا ۳۵۰) صدارت اور وزارت کے عالی عہدوں پر فائز تھا۔ وہ اک کمال طبیب
 اور عاقل حکیم تھا۔ طبابت کے علاوہ اس نے تحقیق و تدقیق اور تصنیف و تالیف
 کی طرف بھی توجہ دی اور علم طب پر ایک کتاب لکھی جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے
 لیکن یہ سب کچھ ہونے کے باوجود بھی چوتھی صدی کے وسط تک اندلس میں علم و ہنر
 کو وہ پھیلاؤ نصیب نہ ہوا، تب تک علوم معقول و ہاں راسخ اور اشاعت پذیر نہ
 تھے اور ان علوم کے عالموں کو اپنی معلومات اور اپنے علم و فضل کے اظہار اور
 اشاعت میں قابل التفات کامیابی نصیب نہ ہوئی، خاص طور پر فلسفہ جس کی
 قطعاً کرنی نشر و اشاعت نہ تھی۔ اس لیے کہ اس کے متعلق بہت بدگمانی تھی؛ لہذا
 جن علماء کا یہ شغل تھا وہ گمنامی کے گوشے میں چھپ کر زندگی بسر کرتے تھے، جیسا کہ
 اس کے بعد ذکر آئے گا کہ اسلامی ہسپانیہ کا پہلا ہسپانوی فلسفہ دان اور عارف

ابن مسرہ نیز اس کے شاگرد اور پیروکار جو اپنی ایام میں اُس سرزمین میں زندگی بسر کرتے تھے کس بُری طرح لوگوں کی بدگمانی کا نشانہ بنے۔ لوگوں کے غصہ، عنیظ و غضب اور اذیت کے ذریعے انہوں نے گوشہ تنہائی میں پناہ لی اور اپنے اصولِ حکمت کو محض رمزدکنار میں سمجھانے پڑھاتے رہے، حتیٰ کہ وہ جلا وطنی پر مجبور کر دیئے گئے۔

اندلس میں تعلیم کی وسعت اور علوم معقول کی ترویج | جیسا کہ ابھی اُد پر ذکر آچکا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے وسط تک

اندلس میں نہ تو تعلیم کا خاص پھیلاؤ تھا اور نہ ہی وہاں علوم معقول رائج تھے لیکن حکم ثانی المستنصر باللہ کے عہدِ خلافت (سن ۳۵۰ تا ۳۶۶) کے آغاز ہی سے اندلس میں علوم و فنون تیزی سے پھیلنے لگے اور علوم معقول بھی دینی اور ادبی علوم کی طرح ترویج پانے لگے۔ اس لیے کہ یہ خلیفہ حکم ثانی خود بھی صاحبِ علم و فضل تھا۔ اُس نے تمام علوم و فنون پر مریاتہ نگاہِ التفات رکھی۔ عالموں اور ناضلوں کو انعام و اکرام سے مالا مال کیا اور بڑے ذوق و شوق اور سخت محنت اور کوشش سے الازاع و اقسام کی کتابوں کو ادھر جمع کرنے پر ہمت صرف کی، ادیبوں کی تعظیم و تکریم کی۔ کتب فروشوں سے خوشدلی اور خندہ پیشانی سے پیش آبا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے دورِ حکومت میں اندلس کتابوں کی ایک بہت بڑی اور پُر رونق منڈی بن گئی۔ دنیا کے ہر کونے کھد رے سے کتب فروش اپنے علمی مال و متاع کی نمائش کے لیے ادھر کا رخ کرنے لگے۔ حکم ثانی نے فقط اپنی کتابوں یا اسی عقیدت و ارادت ہی پر اکتفا نہ کی بلکہ خود بعض لوگوں کو دنیائے اسلام کے دور دراز گوشوں تک بھیجا تاکہ وہ وہاں سے اس متاعِ گراں بہا کو خرید کر ادھر فراہم کریں، چنانچہ توارنخ میں آیا ہے کہ اس نے خالص سونے کی ایک ہزار اشرفیاں دے کر کسی کو ابو الفرج اصفہانی کے پاس بھیجا اور اُس سے درخواست کی کہ وہ اپنی مشہور کتابِ اغانی، کو مشرق میں نشر کرنے سے پیشتر اُس کا نسخہ اندلس میں بھیج دے۔ ابو الفرج نے اس کی درخواست کو قبول کرنے ہوئے کتاب مذکورہ کا ایک نسخہ مشرق میں کتاب کی اشاعت سے پہلے ہی اندلس بھیج دیا۔ غاصی ابو بکر ابہری مالکی کی شرح اور ابن عبد الحکم کا اختصار بھی اسی طریق سے اندلس

حکم ثانی کو کتابوں اور کتابخانوں سے اس حد تک قلبی تعلق تھا کہ اکثر و بیشتر کتابوں کو وہ خود لکھا اور مؤلف کے نام و نسب اور تاریخ پیدائش و تاریخ وفات و غیرہ کے سلسلہ میں ان کتب کے متن میں اضافہ کرتا۔ اس نے اپنے شاہی محل میں کتنے ہی کمرے قلمی نسخوں اور سوڈوں کی نقول، ان کی صفائی ستھرائی کرنے، انہیں نستعلیق بنانے اور ان کی جلد سازی کے لیے مخصوص کر رکھے تھے، اس جستجو و تلاش، سعی و کوشش، ذوق و شوق اور ترغیب و تحریص نتیجہ یہ نکلا کہ دیکھتے ہی دیکھتے مصر، بغداد اور مشرق کے دیگر اسلامی شہروں سے علوم قدیم و جدید میں لکھی ہوئی بہت سی نایاب و کم یاب کتابیں اندلس میں لائی گئیں جن کی تعداد اُلٹائے بنی عباس کے طویل عہد میں جمع کی ہوئی کتابوں کے برابر جا پہنچی۔ صرف شہر قرطبہ کی تیسری میں کوئی چار لاکھ کتابیں تھیں جن میں زیادہ تعداد علوم معقول کی کتابوں کی تھی۔ منطق و فلسفہ کی کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔ اس طرح اس ترغیب کے باعث اندلس میں متقدمین کی لکھی ہوئی کتابوں سے مختلف النوع علوم و فنون سے استفادہ کرنے اور تعلیم و تعلم و درس و تدریس کے سلسلہ میں اک زبردست لہر اور تحریک اٹھی۔ بہت سے ایسے عالم و فاضل پیدا ہوئے جنہوں نے آداب و علوم شریعت کے علاوہ طب، حساب اور علم نجوم سے بھی التفات کیا اور ان کی طباعت اور اشاعت کی طرف توجہ دی۔ جیسا کہ صاعد اندلسی کی تحسیریں سے پتہ چلتا ہے کہ فلسفہ منطوق اور فلسفیوں کے رشحاتِ قلم اور اقوال کو بھی مورد توجہ قرار دیا۔ لیکن صد حیف کہ حکم ثانی کے مرنے اور اس کے نوجوان بیٹے ہشام کے تخت نشین ہونے کے بعد سال ۳۶۶ میں یہ تحریک کسی حد تک رُک گئی۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اندلس کے عوام اور وہاں کے عالمانِ دین کی خوشنودی کے لیے حکم ثانی کی ذاتی لائبریری کے ایک صفحے کو تباہ و برباد کر دیا گیا اور یوں فلسفیانہ اندازِ فکر اور آزاد سوچ بچار کی راہ روک دی گئی اور اسلامی اندلس کے ماحول میں ایک مرتبہ پھر ذہنی آزادی کا گلا گھونٹ دیا گیا۔

فلسفہ اور فلسفیوں سے اہل اندلس کی نفرت و کراہت :- جیسا کہ مذکورہ بالا بیان تا

اشارات بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ باوجودیکہ اسلامی ہسپانیہ میں علوم شریعت
نحو و صرف اور عربی لغت اور بعض ادوار میں حساب علم نجوم اور خاص طور پر علم طب
بھی مورد توجہ قرار پائے لیکن وہاں کے مسلمانوں کے دلوں میں فلسفہ منطقی، حتیٰ کہ فلسفہ
تصوف کے لیے بھی کوئی نرم گوشہ نہ تھا؛ یہاں تک کہ وہ ان کے خلاف سخت نفرت اور شہ
کا برملا اظہار کرتے، فلسفہ منطقی اور فلسفیانہ مباحث کی نسبت ان کی نفرت و احتقار اور
دشمنی و عداوت کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے فلسفیانہ کتابوں کو جلا کر رکھ کر دیا، ان کے تاریخی
شائقین کو انواع و اقسام کی اذیتیں دیں، آزار پہنچائے، ان پر کفر کے فتوے لگائے
ان کی توہین و تذلیل و تحقیر کی، انہیں قید و بند کی صعوبتیں دیں، انہیں جلا وطن کیا گیا اور
تو مار پیٹ اور قتل و غارت تک نسبت جا پہنچی ^{۱۹} حتیٰ کہ امام غزالی کی کتابوں کا نام و نشانی
مٹا دیا گیا۔ ان کے پڑھنے والوں کو زندیق و کافر تک کہا گیا۔ ابن عربی سے منقول ہے کہ
قرطبہ کے قاضی احمد ابن حمد ^{۲۰} نے امام غزالی کی کتابوں کو جلا یا اور اس پر تہ کیا
اور پھر خود امام غزالی کی تحریروں کی تردید میں کتابیں لکھیں ^{۲۱} اسی طرح قرطبہ کے ایک
قاضی ابن زاب نے ابن مسرہ کے شاگردوں اور پیروکاروں کو ڈھونڈ کر اپنے ہاں بلایا اور
ان کو ابن مسرہ کے مسلک سے دست بردار اور تائب ہونے کی ترغیب دی، نیز ان
لوگوں کے سامنے ابن مسرہ کی کتابوں کو جلانے کا حکم دیا اور پھر اس نے خود بھی
ابن مسرہ کی تحریروں کی رد میں کتاب لکھی۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اندلسی مسلمان
فلسفہ کے علاوہ منطقی، علم نجوم اور سائنسی علوم کو بھی اچھی نظر سے نہ دیکھتے تھے اور ان
علوم کا پڑھانا سکھانا بھی شرعی طور پر شرعی طور پر ناجائز سمجھتے تھے، ان علوم کے طالب علموں
اور عالموں کو لحد کہتے، ان پر کفر کے فتوے لگاتے جیسا کہ صاعد اندلسی نے طبقات اللامع
میں لکھا ہے کہ سن ۳۶۶ میں حکم ثانی مستنصر باللہ کی وفات کے بعد ابو عامر محمد بن
عبداللہ نے شاہی ^{۲۲} حاجب کو حکم دیا کہ خواص عالمان دین کے سامنے حکم ثانی کے
انواع و اقسام کی کتب پر مشتمل علمی خزینوں سے کتابیں باہر لائی جائیں تاکہ ان میں سے
عربی لغت، صرف و نحو، اشعار و اخبار، طب اور فقہ و حدیث کی کتابوں کو چھانٹ کر

الگ کر لیا جائے اور باقی ماندہ جو اکثر و بیشتر، فلسفہ و منطق اور نجوم سے متعلق ہیں، تندر آتش کر کے ان کا نام نشان مٹا دیا جائے بعض کتب کو جلا دیا گیا، بعض کو شاپی محلات کے کتوں میں پھینک کر انھیں جلی اور گت کروں سے بھر دیا گیا اور بعض میں مختلف قسم کا رد و بدل کر کے ان میں ترامیم کر دی گئیں۔ یہ سارا کام انھوں نے اندلسی عوام کے دل موہنے اور خلیفہ حکم کے مسک پر لعنت طامت کرنے کے لیے کیا، کیونکہ یہ علوم ان کے پیشرووں کے نزدیک متروک اور اور ان کے پیشرووں کے نزدیک قابلِ مذمت تھے۔ جو کوئی ان علوم کو سیکھتا اس پر دین اسلام سے خارج ہونے کی تہمت لگاتے اور شرعی نقطہ نگاہ سے اسے ملحد قرار دیتے۔ اسی طرح وہ مذکورہ بالا کتاب میں ایک اور جگہ اہل اندلس کی علمی لہر اور مختلف علوم و فنون مثلاً حساب، نجوم، طب، فقہ، لغت، صرف و نحو، عروض و شعر و حدیث کے سلسلہ میں ان کے ذوق و شوق، اور ان کے خصوصی اہتمام کا ذکر کرتا ہے اور اپنے سے پہلے زمانے میں ہو گزرنے والے نامور عالموں اور دانشوروں کا جو ان علوم میں مشہور و معروف تھے نام لیتا ہے تو فلسفہ اور فلسفیوں کے متعلق کچھ نہیں لکھتا، فقط اشارہ کرتا ہے کہ ہمارے زمانے میں جو جانوں کا ایک گروہ فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا جن کا فہم و ادراک صحیح و درست اور ان کی آرزوئیں اور تمنائیں بلند تھیں، انھوں نے فلسفہ کے اجزائے بہت کچھ سیکھا^{۲۱} لیکن اس گروہ میں سے فقط ان چند لوگوں کا نام لیتا ہے جنہوں نے اکثر و بیشتر منطق اور فلسفہ کی دوسری شاخوں پر کام کیا اور نام پایا نہ کہ الہیات یا فلسفہ اولیٰ پر۔ اس بارے میں وہ لکھتا ہے کہ سائنسی علوم اور الہیات کی طرف اہل اندلس میں سے کسی نے زیادہ توجہ نہیں دی۔۔۔۔۔ میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جس نے ان دو علوم پر توجہ میڈل کی ہو، سوائے ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن حاد المعروف "ابن نباش بجاتی، ابو عامر بن امر بن ہود اور ابو الفضل بن حسدائی اور امراہیلی کے۔"

اندلس میں عرفان اور فلسفہ کا ظہور :- فلسفہ اور فلسفیوں اور عرفان اور عارفوں

کے لیے اہلبیانِ اندلس، دینی علوم اور دہاں کے حکمرانوں کی تمام تر سختیوں اور چہرہ دستیوں اور ان پہنچاؤں پر لغتِ علامت اور ایذا و آزار رسانی کے باوجود تیسری صدی ہجری کے آخر میں عرفان اور فلسفیانہ افکار بالآخر سرزمینِ اندلس میں رخنہ انداز ہو ہی گئے اور ان علوم کو ایسے طالبان، ولدا دگان اور مشتاقان مل گئے جنہوں نے ان افکار و معارف سے یوں لُبستگی پیدا کی کہ مخالفین کی ان تمام تر سختیوں اور چہرہ دستیوں کے باوجود نہ فقط ان پر قائم اور ڈٹے رہے بلکہ گاہے گاہے پورے خلوص و ایمان و ارادت و عقیدت کے ساتھ ان علوم کی تدریس و تعلیم اور ان کے اظہار و اشاعت میں بھی جت گئے، حتیٰ کہ چھٹی صدی یعنی ابن عربی کا زمانہ آن پہنچا جس کے متعلق ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ یہ دور اندلس میں فلسفہ و عرفان کا ایک حیران کن سنہری دور تھا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ابن عربی سے پہلے زمانے کے بعض عارفوں اور فلسفیوں کے نام و نشان اور ان کے آثار و افکار کی طرف اشارہ کیا جائے جنہوں نے ابن عربی سے ماقبل زمانے میں فلسفہ و عرفان کو اور دھنا بچھونا بنایا کیونکہ ابن عربی اور ان کے ماہرین اک رابطہ موجود ہے اور ان کے آثار و افکار اور ابن عربی کے عقائد میں یک گو نہ مشابہت دکھائی دیتی ہے۔

حق بات تو یہ ہے کہ یہ صوفی جس کے متعلق ہم نے

ابن مسرہ محمد بن عبد اللہ حبلی | اشارۃً کائنۃً تھوڑا بہت لکھا ہے اندلس میں اسلامی تصوف کا بانی تھا۔ اس سرزمین میں فلسفہ کا سب سے پہلا پرچارک اور معلم تھا۔ وہ سن ۲۳۹ھ میں محمد بن عبد الرحمن اموی کے دورِ خلافت میں اندلس کے سیاسی اور علمی و ادبی مرکز قرطبہ میں پیدا ہوا، اس کا باپ عبد اللہ بھی قرطبہ ہی کا رہنے والا تھا وہ فلسفیانہ مباحث اور علم کلام کے مسائل سے گہرا لگاؤ رکھتا تھا۔ باپ بیٹے دونوں مشرقی شہروں کی جانب سفر اختیار کیا۔ بصرہ تک پہنچے اور اس شہر میں معتزلہ اور باطنیہ فرقوں کے پیروکاروں سے گھن مل گئے۔ ان کے افکار و آراء کو شدت سے اپنایا اور ان سے بہت کچھ سیکھا۔ اور خوب استفادہ کیا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ابن مسرہ کے فلسفہ میں معتزلہ اور باطنیہ فرقوں کے عقاید و اصول کی جھلک پائی جاتی ہے۔ آخر کار

اس سفر کے آخر میں وہ بیت اللہ شریف کی زیارت کے ارادے سے مکہ معظمہ پہنچے۔
 عبداللہ نے سن ۲۸۳ میں اسی مقدس شہر میں وفات پائی۔ ان دنوں محمد سترو سال
 سے زاید عمر کا نہ تھا۔ اُس نے فلسفیانہ سوچ بچار کو ہی رکھا اور سن ۳۰۰ میں کتب
 سال کی عمر میں اپنے شاگردوں اور پیروکاروں کے ایک گروہ کے ساتھ سیرہ قرطبہ
 میں اک خانقاہ میں جس کا وہ مالک تھا اور جو ایک پہاڑ کے سرے پر واقع تھی رگڑا اسی
 مناسبت سے وہ جبلی یعنی کربھی کے لقب سے مشہور ہوا) متکلف ہو گیا۔ وہ فلسفہ کا درس
 دینے لگا، اکتے مسلک کی بنیاد رکھی اور اپنے شاگردوں کو وہ نیا مسلک سکھایا،
 اور زہد و ریاضت اور پارسائی میں اک نئی روش اختیار کی، پہلے پہل وہ لوگوں میں
 اپنی پرہیزگاری، پارسائی، زہد و ریاضت اور علم و فضل کی بنا پر بہت مشہور ہوا
 لیکن زیادہ دیر نہ ہونے پائی کہ اُس کی بعض تعلیمات کی بھٹک عوام اور دینی عالموں
 کے کانوں میں جا پڑی جس کے نتیجے میں شور و غوغا مچ گیا اور قیامت برپا ہو گئی۔ لوگوں
 نے اُسے لعن طعن کی، اُسے دھتکارا پھٹکارا، اُس پر کفر کا فتویٰ لگایا اور احمد بن خالد
 الحجاب نے اس کے عقائد کی تردید میں ایک کتاب بھی لکھی جو بہت موثر ثابت
 ہوئی لہذا اُس نے مصلحت اسی میں دیکھی کہ وہ اپنی اس خانقاہ سے باہر نکلے اور اپنے
 وطن مالوف سے ہجرت کر جائے۔ اپنے پیروکاروں کے ایک گروہ کے ساتھ اُس نے مشرق
 کی راہ لی اور انزلیقہ جا پہنچا۔ شہر قیردان کو دیکھا۔ پھر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی زیارت
 سے مشرف ہوا۔ یقینی طور پر اس سفر میں سر زمین مشرق کے فلسفیوں اور عارفوں
 سے بہت کچھ سیکھا۔ خوب استفادہ کیا اور پھر اندلس ہی کو لوٹ آیا اور دوبارہ اپنی
 اسی خانقاہ میں متکلف ہو بیٹھا۔ اب کی بار بھی وہی عابدوں اور زاہدوں کی سی زندگی
 گزارنے لگا۔ لیکن پھر عوام الناس اور عالمان شرع اُس سے بدگمان ہو گئے۔ اُس کی تعلیمات
 کو شریعت کے مخالف سمجھا اور اُسے پھر سے اذیت و آزار دینے لگے۔ پھر اُس پر
 کفر کا فتویٰ لگایا لیکن ان تمام سختیوں، بدبختیوں اور طعن و تشنیع کے باوجود اُس نے
 اپنا کام جاری رکھا اور اپنے فلسفہ کا درس دینا رہا۔ انتہائی حزم و احتیاط کو ملحوظ خاطر

رکھتے ہوئے وہ اپنے فلسفہ کے اصول اپنے پیروکاروں تک اشارات و کنایات سے منتقل کرتا، حتیٰ کہ سال ۳۱۹ میں اپنے پیروکاروں کے درمیان اسی سیرۃ قرطبہ میں داعی اجل کو لبیک کہہ گیا، لیکن اس کی موت سے اس کا فلسفہ ختم نہ ہوا، کیونکہ اُس کے پیروکار اور شاگرد چین سے نہ بیٹھے۔ سرگرم عمل رہتے ہوئے انہوں نے اس کے افکار کی پیروی کی، اور بڑی سرگرمی اور جانفشانی سے اُس کے افکار و آرا کی حفاظت اور نگہداشت کی اور اس کے دشمنوں کے مقابلے میں بڑی مستقل مزاجی کے ساتھ ڈٹے رہے مگر حیف صد حیف کہ آج ہمیں اُن کے نام و نشان تک کی بھی خبر نہیں، ان میں سے فقط چند ایک کے نام باقی ہیں۔ مثلاً قاضی منذر بن سعید بلوطیؒ اور اسماعیل رُعینیؒ کو ہم جانتے ہیں جو پانچویں صدی کے آغاز تک زندہ تھے۔ یقیناً بلوطی کے مقابلے میں رُعینی کی نسبت ہماری معلومات زیادہ ہیں۔ ابن حزم کی تحریر کے مطابق رُعینی کے عقائد عجیب و غریب تھے۔ اُس کے بہت سے پیروکار بھی تھے۔ اُن میں وہ اپنی کرامات کے لیے مشہور تھا۔ اُسے وہ واجب اللطاعت امام مانتے تھے اور شرعی امور میں اُسی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اُس کی ایک بیٹی تھی، جس کا نام تو ہمیں معلوم نہیں، ہاں اتنا ضرور جانتے ہیں کہ وہ بہت لائق قاتی، دانا، پارسا، دانشور اور سخنور تھی۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں ابن مسرہ، اُس کے پیروکار اور اُس کے عقائد سخت نفرت، استحقار، تمعیر اور اعتراضات کا ہدف بنے رہیں۔ وہ بڑے جوش و خروش سے اُن کے دفاع اور حمایت میں اُٹھی۔ اپنے دشمنوں، مخالفوں، حتیٰ کہ اپنے شوہر اور بیٹے کے مقابلے میں بھی ڈٹ گئی اور بڑی دلیری سے مردانہ وار لڑتی۔ درسِ نذریں کے علاوہ ابن مسرہ نے تصنیف و تالیف پر بھی توجہ دی لیکن افسوس کہ اُس کی تالیف میں سے کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی۔ اُس کے مخالفوں نے انھیں جلا کر اُن کا نام و نشان تک مٹا دیا۔ اُس کی تصنیفات میں سے فقط دو کتابوں کے نام سامنے آتے ہیں جو تاریخ اور رجال سے متعلق ہیں۔ ایک کتاب "تیسرہ" ہے جو قرآن مجید کی تفسیر ہے اور دوسری کتاب الحروف ^{میں} چونکہ اُس کی تمام تالیفات تباہ و برباد ہو گئیں؛ لہذا اس کے فلسفہ کے متعلق ہمیں صحیح معلومات حاصل نہیں۔ اور اُس کے متعلق ہم

جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ دوسروں کی تحریروں پر مبنی ہے اور وہ بھی جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے بہت معمولی اور ناقابل ذکر معلومات ہیں۔ اس کے بارے میں ہم آگے کہیں مناسب موقع اور محل پر بحث کریں گے۔ ابن حزم ابو محمد علی بن احمد قرطبی ظاہری رحمہ اللہ ان کا خاندان ایرانی النسل تھا۔ وہ سن ۳۸۳ میں قرطبہ شہر میں پیدا ہوئے اور اپنی جوانی کے ایام میں اُس شہر کے بڑے بڑے ماہر اساتذہ سے علم حاصل کیا اور اکتسابِ فیض کیا اور جلد ہی ہی اکثر علوم و معارف میں اپنے ہم عصروں میں ممتاز ہو گئے اور اپنے زمانے کے مختلف النوع رائج الوقت علوم و آداب مختلف شعبوں اور شاخوں میں کتب و رسائل کو حیطہ تحریر میں لائے جن کی تعداد چار سو سے زیادہ ہے ^{۴۵} جن میں سے بعض تو واقعی علوم اسلامی کے شاہکار ہیں۔ مثال کے طور پر ان کی کتاب ”الفصل فی الملل والایہواء والنحل“ جو تاریخ مذاہب ہے اور نہایت ہی گراں بہا۔ دنیائے اسلام بلکہ چاروں انگِ عالم میں یہ پہلی کتاب ہے جو دنیا کے مختلف مذاہب اور ادیان کا تقابلی جائزہ پیش کرتی ہے۔ قصہ محقر یہ کہ ڈہ اسلامی سپانین کے اک دانائے راز اور اسلامی دنیا بلکہ ساری دنیا کے علم و فرہنگ کے ایک درخشندہ ستارہ ہیں۔ حتی بات تو یہ ہے کہ وہ ایک باخبر مورخ، اک فاضل محدث اور ایک لائق و فائق فقیہ تھے۔ اندلس میں علم و ادب کی اس تداؤ و شخصیت نے فلسفہ اور فلسفیوں کے دفاع کے لیے وہاں کے عوام الناس، دینی عالموں اور سیاست دانوں کا سامنا کیا، فلسفیانہ مباحثوں اور بحث و تھیں کو آگے بڑھایا اور پھر فلسفہ کے میدان میں تالیف و تصنیف پر بھی توجہ مرکوز کی۔ یہاں ہماری مراد اس بلند پایہ عالم اور ادیب اور اس جامع کمالات کی شخصیت، اس کے احوال و آثار یا علمی و ادبی کارناموں سے نہیں اس لیے اس کتاب میں ان تمام مطالب کو سمونے کی گنجائش نہیں بلکہ ہمارا منظور نظر تو بعد میں آنے والی فلسفی شخصیتوں کی طرف اشارہ کرنا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ ابن عربی کی پیدائش سے کوئی دو سو سال پیشتر اسلامی اندلس میں جہاں کا معاشرہ فلسفہ کی مخالفت اور فلسفیوں سے دشمنی و عداوت کے لیے شہرہ آفاق تھا وہاں ابن حزم رحمہ اللہ نامور اور تہ آوری علمی و دینی شخصیت نے فلسفہ ہی پر ننگِ التفات ڈالی اور فلسفیانہ بحث میں

اور غور و خوض سے کام لیا، تو اس بحث یا تحریر سے ہماری غرض تو محض ابن عربی کے ظہور سے پہلے اُنڈلس میں فلسفہ کی ابتدا اور اُس کے ارتقا کو دکھانا ہے۔ ابن حزم نے فلسفہ کی حمایت اس لیے کی تاکہ وہ یہ بات واضح کر سکیں کہ معاملہ عوام اور علمائے شریعت کی سوچ کے برعکس ہے یعنی کہ فلسفہ، شریعت کے خلاف نہیں۔ اُنڈلس میں فلسفہ کی ترویج و ترقی کی راہ میں حائل یہی غلط سوچ رہی ہے۔ یہ لوگ اصول فلسفہ کو اصول شریعت سے ہم آہنگ نہیں سمجھتے تھے، لہذا انہوں نے یہ بیڑہ اٹھایا تاکہ ان رکاوٹوں کو دور کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بے دھڑک ہو کر کھل کر لکھا ہے کہ فلسفہ کی غرض تو نفس کی اصلاح اور دنیا کی بھلائی سے اور شریعت کی بھی یہی غرض ہے۔ لہذا حکمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ باہم موافق، سازگار اور ہم آہنگ ہیں اس لیے کہ ان دونوں کی ایک ہی غرض اور ایک ہی ہدف ہے۔^{۳۶} اس کے علاوہ اس کا نظر یہ ہے کہ فلسفہ و منطق جو ابتدائی علوم میں سے ہیں، بہت اچھے اور عمدہ ہیں۔ ان کے بڑے فوائد ہیں۔ اُن کی برکت سے ساری دنیا کے نظام سے آگہی حاصل ہوتی ہے۔ استدلال کے اصول کا پتہ چلتا ہے جس سے حق اور باطل میں تمیز کی جاسکتی ہے۔^{۳۷} ابن حزم فلسفہ اور فلسفیوں کے دماغ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ وہ ان کے مخالفوں کو زبان کار کے علاوہ اور کچھ نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے افکار تاریک اور خیالات سراسر تباہی ہیں۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ عنفوانِ شباب میں تحصیلِ علم اور مختلف آراء و افکار سے آشنائی کے آغاز کے دور میں جب کہ وہ خود علوم و معارف میں پختہ نہ تھے۔ انہیں زبان کاروں کے ایک گروہ سے ملنے کا اتفاق ہوا جو بغیر کسی قاطع دلیل اور روشن ثبوت کے فقط اپنے فاسد خیالات کی بنا پر فلسفہ و منطق کو شریعت کے منافی سمجھتے تھے؛ لہذا میری سب سے بڑی خواہش اور نصب العین یہ ہے کہ علم کی روشنی سے تاریکی کو دور کروں اور اوہام و بے معنی گمانوں کے اس زنگ کے دلوں سے آثارِ دل۔^{۳۸} اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے فلسفہ و عرفان کے موضوعات پر کتابیں لکھیں اور منطق اور فلسفہ کے سارے اجزاء پر چند ایک تالیفات بھی کیں۔ اُن میں سے ایک کتاب "التقریب محدود المنطق" ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے

بعض اصولوں میں ارسطو کی مخالفت بھی کی ہے اور صاعد اندلسی کے قول کے برعکس جو اس کتاب کی پشتگی و خوبی کی چنداں تعریف نہیں کرتا یہ بہت عمدہ کتاب ہے، اس کے اصول و قواعد نہایت استوار اور مستحیدہ ہیں۔

دوسری کتاب طوق الحما ہے^{۳۹}۔ اس کتاب میں وہ عشق کے بارے میں افلاطون کے بہت نزدیک چلے جاتے ہیں، اگرچہ وہ اسے پسند نہیں کرتے۔ شاید اسی نزدیکی کی بنا پر انھیں اسلامی فلاطونیوں کے زمرے میں شمار کیا جاسکتا ہے جن کا پیشرو محمد بن داؤد ظاہری صفہانی (سال وفات ۲۹۷) تھا، جو مشہور کتاب الزہرہ کا مؤلف تھا ابن حزم نے ظاہری مسلک کے سلسلہ میں اسی کتاب کا نتیجہ کیا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ ایک گروہ نے ابن عربی کو ابن حزم اور ظاہری کا تابع سمجھا ہے لیکن خود ابن عربی نے اس بات کا شدت سے انکار کیا ہے۔^{۴۰}

کتاب التقرب میں ابن حزم کے اشارات سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے فلسفہ میں دو اور کتابیں لکھیں۔ ایک کتاب کا نام اخلاق النفس والمسیرہ الفاضلۃ اور دوسری کا "السیاسة" ہے۔^{۴۱} آسین پالاسیوس نے پہلی کتاب کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ کیا ہے مگر افسوس کہ ہمیں ان دونوں میں سے کسی ایک کتاب کے مطالعہ کی سعادت نصیب نہ ہوئی۔

ابن باجرہ ابو بکر محمد بن سنجلی بن صالح نسرقسطہ امی^{۴۲}۔ وہ پانچویں صدی کے اخیر میں پیدا ہوئے اور سال ۵۲۹ یا ۵۳۳ میں اس دارفانی سے رخصت ہو گئے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ وہ بھی اندلسی علوم و ادبیات کا ایک حسین ترین چہرہ ہیں۔ وہ حافظ قرآن تھے۔ اپنے زمانے کے مانے ہوئے ادیب تھے۔ علم طب، ریاضیات اور موسیقی میں بڑے بلند پایہ مقام کے مالک تھے۔ ستار خوب بجاتے تھے۔ ان سے پہلے ہو گزرنے والے ان کے ہم وطنوں نے بھی فلسفہ کو موضوع بنایا مثلاً ابن مسرہ اور ابن خرم۔ مگر فی الحقیقت اندلس میں پیشرو اور پیشوا انہی کو جاننا چاہیے۔ فلسفہ کا شغل اختیار کرنے اور اسی کی تعلیم و ترویج میں مشغول رہنے کی بنا پر وہ کفر و الحاد سے بھی بچے

کیے گئے اور شریعت کفر تک کرنے اور اُس کی مخالفت کرنے کی تہمت بھی ان پر لگی کہنتی ہی مرتبہ انہیں اپنی جان کے لئے پڑ گئے مگر سچ نکلے اور بالآخر انہیں اپنے ہی طبیب ساتھیوں کے ہاتھوں زہر دیا گیا۔ ان کے شاگرد اور بعد میں آنے والے علماء مثلاً ابو الحسن علی بن عبدالعزیز غرناطی، ابن طفیل اور ابن رشد ان کا نام بڑے احترام سے لیتے ہیں اور ان کے عالمانہ اور فلسفیانہ مقام کو سراہتے ہیں۔ ابو الحسن غرناطی تو انہیں فلسفی علوم میں عجب روزگار اور نادرہ عصر کہتے ہیں انہیں فارابی کا ہم پلہ سمجھتے ہیں اور ارسطو کے کلام فہم و ادراک میں انہیں ابو علی سینا اور امام غزالی پر بھی ترجیح دیتے ہیں۔

ابن طفیل فلسفہ کے فہم و ادراک میں انہیں اپنے اسلاف پر ترجیح دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ذہن و فہم کی تیزی مشاہدہ کی صحت اور افکار کی درستی میں ان میں سے کوئی بھی ان کا ہم پایہ اور ہم پلہ نہیں تھا۔ اور سب سے آخر میں ابن ابی اُصیبہ حکمت و فلسفہ کے علوم میں انہیں علامہ عصر اور یحیٰئے روزگار قرار دے کر ان کا تعارف کرتے ہیں۔

حق بات تو یہ ہے کہ وہ نامور مفکروں میں سے ہیں جو سر زمین اُندلس میں فلسفہ کی اہمیت سے کما حقہ آگاہ تھے اور جنہوں نے انسانی رُشد و ہدایت میں عقل و علوم معقول کی صحیح قدر و قیمت کا کھوج لگایا۔ اُس کا نظریہ یہ ہے کہ یہ فقط علم و فلسفہ ہی ہے جو عقل انسانی کے اتصال سے عقل فعال بن جاتا ہے۔ صوفیا جو عقل انسانی کو غلط کار، فلسفہ کو محض بے فائدہ اور فلاسفوں کو بھٹکے ہوئے غلط کار سمجھتے تھے اور کشف حقانی کے بے خلوت اور ریاضت پر زور دیتے تھے۔ وہ ان کے خلاف ڈٹ گئے کہنتی کہ فلسفہ کی مخالفت کی بنا پر انہوں نے امام غزالی کو بھی سخت سُست کہا، قصہ مختصر یہ کہ ان کی تالیفات کا مطالعہ اس حقیقت کو آشکارا کرتا ہے کہ انہوں نے اپنے پیشرو ہم وطنوں کی نسبت فلسفہ سے بہت زیادہ التفات کیا۔ اور مشرقی فلاسفوں کی طرح انہوں نے اپنی تمام تر توجہ فلسفہ کی تدریس اور اسی سلسلہ میں کتابوں کی تالیف و تصنیف پر مرکوز کی اور فلسفیانہ تالیفات کی ایک بہت بڑی تعداد چھوڑی جو اپنی کیفیت اور کیفیت میں اُس کے پیشرو اُندلسی فلسفیوں کی کتابوں سے ہر لحاظ سے بہتر اور اعلیٰ و ارفع ہیں انہوں نے ارسطو کی بعض کتب مثلاً

سماع طبعی، آثار علویہ، کون و فساد، کتاب حیوان وغیرہم کی شرح بھی لکھی اور ان کے حواشی بھی۔ اور خود اتصال الانسان بالعقل الفعّال اور "تدبیر المتوحد" جیسی کتابیں تصنیف کیں۔ فلسفہ پر کتابوں کے علاوہ انھوں نے ریاضی، طب اور سیاست پر بھی کتابیں لکھیں جن کا ذکر یہاں قطعاً ضروری معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ اس رسالہ سے ہماری غرض محض ان ناموں یا ان لوگوں کی فلسفیانہ کتابوں کا ذکر کرنا ہے۔ جو سرزمینِ اندلس میں ابن عربی سے پہلے فلسفیانہ افکار کے حامل اور فلسفہ و منطق کے داعی تھے۔

ابن السید ابو محمد عبداللہ بن سید بطلیمیوسی ^{۵۲۹}، وہ سن ۴۲۴ میں بطلیموس کے شہر میں پیدا ہوئے، وہیں تربیت پائی اور وہیں کے عالموں فاضلوں کے سامنے زانو تے تلمذ نہ کیا، اسی لیے انھیں بطلیمیوسی کہتے ہیں۔ انھوں نے بلنسیہ میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے کام کا آغاز کیا، بے شمار شاگرد بناتے اور بہت سی کتابیں لکھیں اور سال ۵۲۱ میں ملکِ عدم کو سدھار گئے۔ وہ اپنے زمانے کے تمام راجح الوقت علوم و معارف یعنی علمِ نجوم، عروض فقہ، ہیئت، فلسفہ اور منطق وغیرہ میں پوری پوری دسترس اور مہارت رکھتے تھے لیکن ایک نجومی کی حیثیت سے ان کی خوب شہرت ہوئی۔ اس لیے کہ اسی علمِ درس و تدریس میں انھوں نے زیادہ توجہ دی۔ علمِ نجوم میں ان کی شہرت نے ان کے فلسفیانہ پہلو کو دھندلا کر دیا۔ اور ان کی فلسفیانہ کتب کی یاد بھی لوگوں کے ذہنوں سے مٹ گئی؛ حالانکہ وہ بھی اپنے نامور معاصرین باجہ کی طرح فلسفیانہ سورج بچا رہیں کھوئے رہتے تھے! انھوں نے بھی فلسفہ کے منطقی کتابیں اور رسالے لکھے کیسے کیسے تو فلسفیانہ مسائل میں انھوں نے ابن باجہ کی مخالفت اور تردید بھی کی اور اپنے دانا پیشرو ابن خرم، اپنے ہم عصر مخالف ابن باجہ اور اپنے ہونے والے جانشین فلاسفروں ابن طفیل اور ابن رشد کی طرح انھوں نے بھی کوشش کی تاکہ فلسفہ اور دین کے درمیان مفاہمت کرا سکیں اور یہ ثابت کرا سکیں کہ حکمت اور شریعت دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔ دونوں کی راہیں الگ سہی مگر دونوں کی منزل ایک ہی ہے، یعنی "حقیقت واحد"۔ ان کی فلسفیانہ تالیفات میں الحدائق فی المطالبات الفلسفیانہ ^{للعالم الصمد}

اور کتاب شرح الخمسہ المقالات الفلسفیه نیز کتاب المسائل و کتاب الدرد
مشہور ہیں۔

ابن طفیل ابو بکر محمد بن عبد الملک

وہ سن ۵۰۳ یا ۴۹۶ میں غرناطہ کے شمال مشرق میں
واقع وادی آتش میں پیدا ہوئے اور سن ۵۸۰ میں

مراکش میں فوت ہوئے۔ انھوں نے بھی اپنے پیشرو اور دانا اُستادِ کامل ابن باجہ کی
طرح اپنے زمانے کے سبھی علوم و معارف کے مختلف شعبوں اور شاخوں یعنی طب، ادب،
شعر، ریاضی، علم ہیت اور فلسفہ میں علم حاصل کیا، وسیع مطالعہ کیا، وہ ابن خلدان کی
تحریر کے مطابق حکمت اور شریعت کی مفاہمت کے بڑے خواہشمند تھے، اُس زمانے
کے بہت بڑے فلسفی ابن رشد سے دوستانہ مراسم تھے۔ ان سے ملاقاتیں بھی ہوئیں اور بحث مباحثے بھی،
لیکن ابن رشد نے ان پر سخت تنقید کی ہے کہ وہ عقلِ انسانی اور انسانی قوتِ متخیلہ
کو ایک ہی سمجھتے تھے اور اس نظریے کے حامل ہیں کہ اگر انسانی قوتِ متخیلہ صحیح اور درست
طریق سے عمل پذیر ہو، تو وہ معقولات کا ادراک وجودِ عقل کی ضرورت کے بغیر بھی کر سکتی
ہے۔ اس مبنیاد پر ابن رشد نے ان پر سخت تنقید کی۔ اتفاق کی بات ہے کہ یہی
تنقید ابن طفیل کے لیے وجہ شہرت بن گئی۔ سرزمینِ مغرب کے مدارس و معلمین میں وہ
اسی کی بدولت مشہور ہوئے۔ حنی بن یقطان نامی رسالے کے بعد وہ ابن طفیل کو ابن رشد
کی اسی تنقید کی وجہ سے جانتے اور پہچانتے ہیں۔ ہمارے ہاتھ میں اب ان کی سب سے
بڑی فلسفیانہ تالیف یہی رسالہ "حنی بن یقطان" ہے، اگرچہ یہ رسالہ مختصر ہے مگر نہایت
اہم ہے۔ یہ مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان تراجم میں ایک ترجمہ چودھویں صدی
ہجری میں موسیٰ تریونی کے ہاتھوں عبرانی زبان میں ہے سترھویں صدی میں یوگوسلاویہ کے ہاتھوں
لاطینی زبان میں اور پھر اسی صدی میں یاد میسر کے ہاتھوں ولندیزی زبان میں ہوا۔ غلطی سے
یہ ولندیزی ترجمہ اسپینوزا کے نام سے منسوب ہو گیا۔ آخر کار مرحوم مدینح الزمان فردوزانفر
نے سن ۱۳۷۴ ہجری قمری میں اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ وہ رسالہ مذکورہ کے آغاز
میں ابن باجہ پر تنقید کرتے ہیں اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں کہ وہ ان کی فلسفیانہ

صلا حینوں کو اپنے پیشرو اندلسی فلاسفوں پر ترجیح دیتے ہیں اور ابونصر فارابی، ابوعلی ابن سینا اور ابو حامد غزالی پر اعتراضات کرتے ہیں۔

(۵۹۵ - ۵۲۰) قرطبہ کے قاضی اور طبیب نامور
ابن رشد البالیہ محمد بن احمد | فقہ، عالم اسلام کے عظیم فلاسفر، فلسفہ کو ترویج
 دینے والے نامی گرامی فیلسوف، ارسطو کے ایک بہت بڑے شارح اور ڈانسے کے
 قول کے مطابق ایک بہت بڑے مفسر تھے۔ جو ابن عربی کی پیدائش سے تین سو اعرصہ
 پہلے اندلس میں پیدا ہوئے اور اپنے پیشرووں سے بڑھ چڑھ کر فلسفی کاموں میں
 مشغول رہے۔ فلسفیانہ تفکر و تدبر اور علم فلسفہ کی تدریس و تعلیم پر توجہ مرکوز
 کی۔ فلسفہ سے متعلق تالیفات تصنیفات بالعموم تفسیر و حاشیہ نگاری میں مصروف رہے۔
 حاصل کلام یہ کہ ان کے ظہور سے اندلس میں فلسفہ اپنے انتہائی عروج و کمال اور بلندیوں
 پر پہنچ گیا۔ حق بات تو یہ ہے کہ اندلس میں فلسفہ کا نقطہ آغاز بھی یہی ہیں اور نقطہ
 عروج و کمال بھی یہی۔ ان کے انکار نہ صرف اندلس اور دیگر اسلامی ممالک میں مورد توجہ
 قرار پائے بلکہ وسطانی صدیوں میں عیسائی معاشرہ بھی ان کے انکار سے بڑی شدت کے ساتھ
 متاثر ہوا۔ جب ان کی کتابوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تو عیسائی دنیا میں اک نہلکہ سچ
 گیا، ایک گروہ بڑے شد و مد سے ان کی مخالفت پر اتر آیا اور دوسرا گروہ اسی شد و مد
 اور زور شور سے ان کی حمایت میں اٹھ کھڑا ہوا۔ ان کے مخالفین میں عیسائی مذہب
 کے بزرگان و ادلیا، کلیسا کے حامی اور ذہنی ایجاد، بے حس اور کٹریں کے طرفدار
 لوگ تھے، جو ان کے فلسفہ کے مشکل بائیکاٹ کے اقدام پر زور دیتے اور ان کے پیروکاروں
 کو اذیت پہنچاتے تھے، کیونکہ وہ ان کے فلسفہ کو اپنے دین کے خلاف سمجھتے تھے لیکن ان
 کے طرفدار اور حامی آزاد خیال، معرفت خورده اور علم دوست لوگ تھے، جو بڑی شد و مد
 اور زور شور سے ان کے فلسفہ کی تدریس و تعلیم اور ان کی کتب کی نشر و اشاعت میں
 مصروف تھے، کیونکہ وہ انہیں ایک بہت بڑا مفکر اور آزاد خیالی، آزاد منشی اور آزادی
 کا باوا آدم تصور کرتے تھے، محترم یہ کہ وہ ایک بڑی قدآور علمی شخصیت کے مالک تھے جو

ہر جگہ اور تمام اقوام و ملل میں ایک عظیم فلسفی، ایک زبردست مفسر اور مفکر کے طور پر تسلیم کیے جاتے رہے۔ فلسفے کی تاریخ میں ان کا ایک اپنا الگ سکول ہے؛ یعنی مکتب ابن رشدی لاطینی قائم و دوالم رہا۔ پیچھے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی ان سے ملے۔ اس سے گفتگو کی۔ لیکن ابن عربی نے ان کی راہ و روش کو پسند نہیں کیا؛ کیونکہ ابن رشد مشاہدہ اور استدلال کے قائل اور تکنیکی طور پر اک فلاسفر تھے اور وہ بھی ارسطو کے مقلد، جب کہ ابن عربی اہل کشف و شہود میں سے تھے اور تکنیکی طور پر صوفی تھے اور وہ بھی وحدت الوجود کا صوفی "اب یہاں ابن رشد کا مزید ذکر مناسب اور موزوں نہیں۔ یہاں اس بحث میں ہمارا ہدف ابن رشد کی علمی شخصیت یا ان کی تالیفات و افکار سے لغات نہیں، ہمارا مقصد تو فقط ان جیسے نامور فلسفی کی طرف اشارہ کرنا ہی تھا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ابن عربی کے ظہور پذیر ہونے سے پیشتر اندلس میں فلسفہ کی صورت حال کیا وضع قطع تھی اور وہ بھی اجمالاً اور مختصراً۔

اندلس میں ابن عربی سے پیشتر نظری یا خیالی عرفان اپنے حقیقی معنوں میں موجود نہ تھا۔ اب تک جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اندلس میں ابن عربی کی پیدائش سے تین سو سال پہلے وہاں کے عالموں، حاکموں، قاضیوں اور عوام کی تمام تر تاریخ یعنی سختی اور چیرہ دستی کے باوجود فلسفہ کسی حد تک توجہ کا مرکز ضرور بن گیا تھا اور بست درجہ ارتقا کی منزلیں طے کرتا رہا؛ حتیٰ کہ ابن رشد کے ظہور پذیر ہونے کے وقت جو ابن عربی کے ہم عصر تھے، فلسفہ اپنے اوج اور عروج کی بلندیوں کو چھو گیا تھا لیکن اب تک ہم نے فلسفہ کی طرف مائل مفکر اندلسی حضرات کے نام لیے ہیں ہیں ایسا کوئی آدمی نظر نہیں آیا جس نے فلسفہ تصوف کو باہم سمونے کا سوچا ہو یا اس سلسلہ میں کوئی راہ نکالنے کی سہیل کی ہو یا دوسرے لفظوں میں جس نے عرفان و تصوف پر بھی نظر رکھی ہو۔ سوائے ابن طفیل کے جن کا خیالی عرفان کی طرف جھکاؤ تھا اور وہ فلسفہ و تصوف کی باہم آمیزش کی نگاہ سے دو تھے اگرچہ وہ اپنے دلی مقصد کو نہ پاسکے، اندلس میں ابن عربی سے پہلے جتنے بھی صوفیاء گروے ہیں وہ عابد و زاہد لوگ تھے جو مشرعیات کے احکام اور آداب کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوتے

عبادت اور زہد پر زور دیتے رہے یا اصطلاحی (تکنیکی) طور پر عملی تصوف پر کار بند رہے اور باوجود اس کے کہ انھوں نے علم کلام اور دوسرے اسلامی علوم و معارف کی طرف پوری توجہ دی، وہ فلسفہ اور فلسفیوں کے افکار پر کبھی نظر عنایت نہ رکھتے تھے۔ ان میں سے ایک خاصی بڑی تعداد خود ابن عربی کے زمانے میں موجود تھی۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ وہ ان لوگوں کی زیارت کے لیے گئے، ان کی بڑی متعظیم و تکریم کی لیکن اس کے باوجود انھوں نے سیر و سلوک کے سلسلہ میں ان کے عقاید کو بلا چون و چرا کبھی قبول نہ کیا؛ البتہ ان مذکورہ بالا صوفیاء میں سے ابن مسرہ کو مستثنیٰ قرار دے دینا چاہیے، کیونکہ اس کی زندگی کے حالات لکھنے والوں کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حدیث پسند یعنی بدعتی صوفی کے طور پر پہچانے گئے اور اس کے اقوال اور افعال اندلس میں ان دنوں کے علوم مروجہ کے اور وہاں لوگوں کی عادات کے برعکس تھے لیکن جیسا کہ ذکر آچکا ہے کہ ان کے فلسفہ و حکمت کی صحیح پہچان نہ ہو سکی اور ان کے افکار و آراء کے متعلق بھی کافی معلومات حاصل نہیں ہیں؛ لہذا ہم نہیں جانتے کہ تصوف میں انھوں نے کسی قسم کی بدعت یا حدیث کی اور نیز کیا ان کے حکیمانہ افکار میں فلسفہ و تصوف کی باہم آمیزش ہے بھی یا نہیں؟ گو یا حاصل کلام یہ کہ ابن عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ و عرفان کی مکمل طور پر آمیزش نہ تھی یا دوسرے لفظوں میں تصوف اور خیالی عرفان اپنے حقیقی اور کامل معنوں میں موجود نہ تھے۔

ابن عربی کا زمانہ اندلس میں فلسفہ کا ایک مہر العقول دور تھا۔ اس ترتیب کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابن عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ اور کبھی کبھار خیالی عرفان بھی توجہ کا مرکز رہے اور لائبریریاں بھی فلسفیانہ کتابوں سے بھری پڑی تھیں۔ افلاطون، ارسطو، افلاطون جدید اور دوسرے یونانی حکماء کا فلسفہ، عربی تراجم، مشرقی فلاسفوں کی کتابوں اور اسی طرح خود اندلس کے اپنے مولفین مثلاً ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد کی شرحیں، نیز اسلامی فلسفیوں یعنی فارابی اور ابن سینا کے افکار، اسلامی متکلمین کے عقاید اور مشرقی عارفوں کے نظریات، حتیٰ کہ فرقہ باطنیہ ^{۱۲} اخوان الصفا ^{۱۳} کے اصول و عقاید کی راہ سے اندلس

میں خوب جانا پہچانا جاتا تھا۔ ابن عربی کا زمانہ فلسفہ و حکمت کی ترویج اور حیرت انگیز ترقی کا دور تھا۔ اس کے علاوہ اس دور میں دینی علوم بھی اپنے اوج کمال پر تھے۔ ہر کسی کو دینی کتابوں اور دینی عالموں تک رسائی میسر تھی۔ فلسفے کے اس ریلے میں علوم معقول بھی رائج تھے اور ان سے متعلق کتابیں بھی دستیاب تھیں۔ اندلس کے گرد و نواح میں فلسفی اور کبھی کبھار عارف لوگ بھی ظہور پذیر ہوتے رہے جن کی تعداد خاصی بڑی تھی اور جن کی ساکھ اور شہرت کا ہر سو چرچا تھا۔ پچھلے ابواب میں ہم ان کے نام و نشان، ان کی باتوں اور کتابوں کا مختصر اہمیت ذکر کر ہی آئے ہیں۔

ابن عربی کا ابن مرتبہ اور المرتبہ کے صوفیوں کے رابطہ ہم ابن مرتبہ، ان کے شاگردوں ناضی منظرین سعید بلوطی، اسماعیل رعیینی

اور ان کی بیٹی اور المرتبہ کے صوفیوں مثلاً ابن العریف جو ابن عربی سے پہلے مرزبان اندلس میں ہو گئے ہیں، سے متعلق گفت گو ہم اس سے پہلے بھی اس کتاب میں کر چکے ہیں؛ نیز اسلامی اندلس میں فلسفہ اور اس کے حامیوں یعنی ابن حزم، ابن طفیل، ابن السید اور آخر میں سب سے بڑے فلسفی اور شارح فلسفہ ابن رشد کے ظہور کے متعلق بھی اشارات کئے جا چکے ہیں۔ پہلے باب میں بہت سے عارفوں اور صوفیوں کا تذکرہ بھی ہو گیا جن کی ملاقات کے لیے ابن عربی خود گئے اور ان سے مذاکرات، مکالمات اور گاہے مناظرات بھی کیے۔ اسکا طرح ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ سن ۵۹۰ میں وہ تپونس گئے اور وہاں ابن قسّی کے بیٹے سے ان سے ان کے باپ کی زبانی روایات بھی سُنیں۔ ابن قسّی کی مشہور کتاب "خلع النعلین" کی شرح بھی لکھی۔ اس باب میں ان کے سفر المرتبہ کا ذکر بھی آیا جو ان دنوں ابن العریف کی تعلیم کا مرکز تھا۔ وہاں انھوں نے قیام کیا جو خاصہ طول پکڑا گیا۔ وہاں ابن العریف کے شاگرد اور المرتبہ کے صوفیوں کے گروہ کے شیخ و مرشد عبد اللہ الغزالی سے مذاکرات بھی کیے۔ یہ تمام واقعات و حالات اس حقیقت کا بین ثبوت ہیں اور جس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ابن عربی سے ساہا سال پہلے عقلی مباحثے شروع ہو چکے تھے اور تدریج ترقی و ارتقا کی منازل طے کر کے ابن عربی کے زمانہ ختم ہوتے ہیں جو فلسفہ و عرفان کی مکمل ترویج، عروج اور عقلی مباحثوں کی شہرت، رفعت اور بڑی زبردست

بلکہ کا دور ہے۔

اب خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ابن عربی اور اس کے پیشروانہ فلسفیوں اور صوفیوں یعنی ابن مسرہ اور اس کے شاگرد، المرہ کے صوفیوں اور ان کے پیروکار، نیز زمین مشرق کے حکماء اور عارفوں، اور اسی طرح یونانی فلاسفوں یعنی افلاطون و ارسطو اور ان کے اسلاف و اخلاف کے مابین ایک فکری ربط و اتصال یعنی ذہنی ہم آہنگی قائم رہ سکی یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے پہلے اتصال و ارتباط کے معانی کی وضاحت ضروری ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ کیا ابن عربی نے اپنے پیشرووں کے افکار و آراء، ان کے عقائد اور الفاظ و اصطلاحات سے کچھ تھوڑا بہت استفادہ کیا اور نظریہ تصوف کی تحریر و تفسیر میں ان سے کوئی مدد لی یا استفادہ کیا، تو اس صورت میں جواب مثبت شکل میں ہوگا کیونکہ اگر ہم ان کی تالیفات و تصنیفات کی طرف رجوع کریں تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اس عجوبہ روزگار صوفی کو جو عالم اسلام کے فاضل صوفیاء، بزرگ ترین حکماء اور عظیم ترین عارفوں میں سے تھا، اپنے پیشرووں کے تمام فنون اور معارف و آداب جن میں دونوں یونانی اور اسلامی فلاسفوں کے افکار شامل ہیں، شیعہ اور سنی دونوں کے فقہی فتوؤں، متکلمین کے دونوں فرقوں یعنی معتزلہ اور اشعری کے نظریوں، مشرق و مغرب دونوں کے صوفیاء کے مسکوں، ظاہری اور باطنی دونوں کے محدثوں اور مفسروں کے قولوں اور بالآخر ماضی کے سب مذہبوں اور شریعتوں میں محکم بھارت حاصل تھی۔ اصطلاح میں ہم لوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلاف کے تمام علوم انہوں نے وراثت میں پائے، اور پھر اپنے عقائد کو بیان اور اپنے افکار کو نشر کرتے وقت نہایت زیر کی اور بھارت اور اپنے خصوصی ذوق و سلیقہ سے کام لیتے ہوئے ان تمام علوم و معارف سے مدد لی اور ان سے پورا پورا استفادہ کیا جیسا کہ ہم ان کی کتب اور رسائل میں دیکھتے ہیں کہ یونانی فلاسفوں کے افکار اور اسلامی فلاسفوں کے نظریات، ان کے مزاج و افتاد طبع کے امتیازی نشانات سمیت اسی طرح متکلمین کے اعتقادات اور صوفیاء کے وجد و حال میں کہے ہوئے بے ادبانه

کلمات ان سب فرقوں اور مسکوں کے اختلافات سمیت، نیز فقہوں کے فتوے ان کے مسالک کے اختلافات سمیت، اور آخر کار قرآنی آیات اور اسلامی روایات کو بڑی خوبی اور عمدگی سے باہم پر دیا ہے۔ ان سب کو انھوں نے بلا تخصیص و تفریق اپنے خاص انداز میں اپنے مسک کی تشریح و توثیق کے لیے استعمال کیا ہے۔ ان اصول و افکار کی جو بظاہر متضاد نظر آتے ہیں، وہ اتنی ذکاوت اور مہارت سے تفسیر و تاویل اور انھیں بہم سمونے اور پر دتے ہیں کہ تاری مچکار ٹٹھے کہ گویا یہ سب کے سب کھلی طور پر ان کے اپنے اصول تصوف اور خصوصاً ان کے بنیادی اصول یعنی نظریہ وحدت الوجود کی تشریح و توثیق کے عین موافق و مطابق ہیں۔ وہ فقط اپنے راہ سلوک یا طریقت کی توضح کے لیے اسلاف کے مذاہب و عقاید اور اسلامی آیات و روایات سے حاصل کردہ خصوصی تعبیرات و تاویلات سے مدد نہیں لیتے بلکہ الفاظ و اصطلاحات کے انتخاب اور استعمال میں بھی اسلاف سے لگ حاصل کرتے ہیں؛ البتہ ان کے معانی کی تفسیر و تاویل میں ایک گونہ حدت کے ساتھ چنانچہ ان کی کتابیں اور رسالے ان کی اصطلاحات، عبارات اور ناموں سے بھرے پڑے ہیں۔ مثلاً ذنفس، انبلاطون، ارسطو، افلوطن، فرمودیس، خیلینوں اور اپنے پیشرو صوفیاء جیسے البطالب کی، یازید بسطامی، ابو حامد امام غزالی، دیرنگلین، اشاعرہ، محدثین، مضرین، تقیہ، نحوی، ریاضی دان حضرات۔ انھوں نے ان تمام سے بہت سی اصطلاحات، تعبیرات و تاویلات سیکھیں اور کبھی کبھار مضامین و موضوعات بھی۔ ان میں سے اپنے تصوف کی تشریح و توضح کے لیے جس کسی کو موزوں، مناسب، عمدہ اور برحسب پایا استعمال کر لیا لیکن اگر اتصال و ارتباط سے آپ کی مراد یہ ہو کہ انھوں نے اپنے تمام مضامین، مواد، اصول تصوف اور عرفان کو اسلاف ہی سے حاصل کیا اور انھیں اپنا عرفانی اور فکری لبادہ اوڑھانے کے لیے بھی انھیں کی تقلید کی اور خود اپنی مہاگانہ حیثیت، آزادی اور جدت طرازی نہیں دکھائی تو اس سوال کا جواب نفی میں ہوگا، کیونکہ یہ بہت مشکل نظر آتا ہے۔ ان کے خیالی تصوف کو عرفان و فلسفہ کے سلسلوں میں سے کسی خاص سلسلے یا دینی اصولوں میں سے کسی معین اصول کی تقلیب یا عکس

سمجھا جائے اور یوں نتیجہ اُس کے تصوف کو گذشتگان کی ذہنی روش یا روشوں یا اسلاف میں سے کسی خاص شخص یا اشخاص سے مرتبط یا متاثر (وہ بھی ان الفاظ کے فوری اور رائج معانی ہیں) سمجھا جائے تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اسلاف سے اُس کے اعتقادات اور اصطلاحات کی تھوڑی سی مشابہت اس دعویٰ کو ثابت نہیں کرتی۔ یہ ایک عام سی دلیل ہے اور بعض اشخاص کے الفاظ و افکار کی باہمی مشابہت تاثر و تاثر کی فیصلہ کن دلیل نہیں ہو سکتی۔ ہاں جیسا کہ ہم ذرا پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں کہ انہوں نے اپنے تصوف کے تحریری یا تقریری اظہار و بیان میں اپنے اسلاف کے علوم و معارف سے ضرور مدد لی۔ اُس کی تالیفات میں ایسے بُنیادی و اہم اصول اور قواعد دکھائی دیتے ہیں جو ممکن ہے پہلی نظر میں صوفیاء کے عقائد، پہلے متکلمین اور فلاسفوں کے افکار اور پچھلے مذاہب کے اصولوں ہی کا الٹ پلٹ نظر آئیں اور یوں اُن کی تاثر و تاثر کا احتمال ہو لیکن ننھوڑا سا غور و خوض اس حقیقت کو آشکارا کر دیتا کہ وہ ہرگز اُن کے تحت تاثر نہ تھے بلکہ وہ بڑی زیرکی، ذکاوت اور مہارت کے ساتھ اُن سے کام لیتے ہیں اور پھر اُن کی تاویلات کا (خواہ وہ کتنی بعید از قیاس کیوں نہ ہوں) قائل ہو کر اُن کو اپنے عرفان کے اصول سے ہم آہنگ بناتے ہیں نہ کہ اپنے عرفان کو ان اصولوں سے اور سختی بات تو یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں بڑے احسن طریق سے عمدہ برآمد ہوئے ہیں۔ باوجود اس امر کے کہ انہوں نے دوسروں کو قرآن مجید کی قیاسی تفسیر سے خبردار کیا ہے ^{۱۲۴} لیکن خود وہ اپنی عرفانی تحریر یا تقریر کے دوران بے دھڑک ہو کر قیاسی تفسیر کرتے ہیں بلکہ قرآنی آیات کی لمبی چوڑی تاویل کرتے ہیں اور تاویلات بھی ایسی جو بہت بعید از قیاس ہوں جنہیں اکثر و بیشتر مفسرین نے ناجائز گردانا ہے اور آخر کار ان کے ذریعے اپنے مقصد یعنی اپنے عرفان کی تائید و تصدیق کی خاطر کبھی کبھی ابتدائی الفاظ و کلمات کے بعض بڑے بعید کے مشتقات کا قائل ہو کر اُن میں انوکھے اور عجیب و غریب معانی پیدا کرتے ہیں جو کسی لغت یا ڈکشنری میں نظر نہیں آتے اور نہ ہی لغت کے عالم اُنہیں پسند کرتے ہیں، لہذا پھر ان معنوں میں ان کے بارے میں تاثر یا تاثر یا ارتباط و اتصال

کی بات کیے کہی جاسکتی ہے، وہ صاحبِ حدیث و صاحبِ مقامات، صاحبِ کشف و کرامات اور بشارت مند ہے اور
 نے بار بار بڑی صراحت اور تاکید سے کہا ہے کہ ان کا علم و عرفان تو محض خدا کی دین
 اور بخشش ہے جو کشف و شہود اور روحی و الہام پر مبنی ہے۔ اگر اس تمام تاکید و
 صراحت کے باوجود تاثیر و تاثر کی بات درمیان میں لائیں تو یہ تو محض قرآن کے مقابلہ میں
 اجتہاد کرنے کی بات ہوگی جو دانشمندی کے نزدیک نہایت ہی ناپسند اور ناجائز
 ہے۔ حاصل کلام یہ کہ ان کا تصوف اور ذہنی نظام بکیرا لُوکھا، نرالا اور نیا ہے؛ اگرچہ
 کبھی کبھار ان کے تصوف میں بھی وہی اصول و قواعد نظر آتے ہیں جو ان کے پیشرو صوفیاء
 کے فکری سلسلوں اور طریقوں میں جلدہ گره ہیں، تاہم انہوں نے اپنے تصوف کو ان سے نہیں لیا
 بلکہ ان کے برعکس انہی کے فکری نظام کی اپنے ذوق اور مزاج کے مطابق یوں تعبیر و
 تفسیر کی ہے اور ایسے سانچے میں ڈھال لیا ہے کہ وہ ان کے اپنے تصوف کے مطابق اور
 ان کے اپنے فکری نظام کے عین موافق ہو گئے ہیں۔

آسین پالاسیوس جو ابن عربی کا ہم وطن ہے اور عربی دان اور ابن عربی شناس
 بھی ہے، اُس نے "ابن مسرہ اور اس کا مکتب" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے اور
 اُس میں ابن عربی کے تصوف اور ابن مسرہ کے فلسفہ و حکمت کے درمیان تاریخی اتصال
 ارتباط کو ثابت کرنے کی کوشش ہے۔ ہمیں اس کتاب کے پڑھنے کی سعادت نصیب نہیں
 ہوئی اس لیے کہ وہ ہسپانوی زبان میں ہے لیکن جیسا کہ اُس کی اپنی تالیفات اور دوسروں
 کی تحریروں سے جنہوں نے اس کتاب کو پڑھا ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ یہ دعویٰ کرتا ہے
 کہ ابن عربی اور مؤخر الذکر المرثیہ کے صوفیاء کے درمیان ایک تاریخی قسم کا اتصال اور
 ارتباط موجود ہے اور المرثیہ کے صوفیوں کا بھی دوسرے طبقے کے اپنے پیشرو صوفیوں
 سے ارتباط تھا اور ابن مسرہ ان سب کا سرناج تھا۔ اسی بنا پر المرثیہ کے صوفیاء کا طبقہ
 اندلس کے ان دو بزرگ صوفیوں یعنی ابن مسرہ اور ابن عربی کے مابین اک درمیانی کڑی
 ہے۔ اس ترتیب سے گویا ابن عربی کا ابن مسرہ کے مکتب سے ربط رہا ہے؛ لہذا ابن
 عربی کے تصوف کے اصول اور بنیادی قواعد کو اسی گروہ کے مسلک سے تلاش کرنا

چاہیے۔ حیرانی کی بات ہے کہ پالاسیوس اپنے اس دعوے میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ اسے قطعی اور یقینی سمجھنے لگے ہیں، تبھی تو اس نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن عربی اپنے پیشرو ابن مسرہ کا پیروکار اور مقلد تھا۔ چونکہ پروفیسر پالاسیوس اسلامی آندلس کے علوم نحو میں بالعموم اور ابن عربی پر بالخصوص ہمارے معصروں میں ماہر ترین آدمی ہے، اس کا یہ دعویٰ قابل غور ہے۔ اسی بنا پر یاد جو دیکھ ابن عربی پر ان کے پیشروؤں کے تاثر و تاثریامان کے مابین کسی تاریخی اتصال و ارتباط کے وجود کو پہلے باب میں ہم نے تسلیم نہیں کیا تھا لیکن اس نئے دعوے کی اہمیت اور مدعی کی عظمت کے پیش نظر ہم نے اب ضروری سمجھا کہ اس باہمی اتصال و ارتباط کا خدا زیادہ وقت نظر سے جائزہ لیا جائے؛ لہذا لازم ہے کہ پہلے تو ہم یہ دیکھیں کہ ابن مسرہ اور انڈس کے پیروکاروں نیز المرتبہ کے صوفیوں کے متعلق ہماری معلومات کیا کچھ ہیں اور ہم ان کے بارے میں کیا کچھ جانتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم مزید چھان بین کریں گے کہ ابن عربی نے ان سے کیا کچھ سیکھا اور سمجھا ہے تاکہ پروفیسر پالاسیوس کے دعوے کے صحیح یا غلط ہونے کا پتہ چل سکے۔ اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ ابن مسرہ اور ان کے شاگردوں کے متعلق ہماری معلومات بہت کم اور محدود ہیں، اس لیے کہ نہ تو اس کی کوئی کتاب نہ ہی تحریر ہم تک پہنچی ہے اور یہ تھوڑی بہت اطلاعات و معلومات بھی وہ ہیں جو دوسروں کی کتابوں مثلاً ابن خرم کی کتاب الفصل، ابن فرضی کی تاریخ العلماء والرواۃ، صاعد اندلسی کی طبقات الائمہ، قفطی کی تاریخ الحکماء، حنبلی کی بعینۃ المنہس اور سب سے آخر میں ابن عربی کی اپنی فتوحات مکہ اور فصوص وغیرہم سے ملی ہیں۔ ان تمام ماخذ اور منابع میں اس موضوع پر ہماری معلومات و اطلاعات کا انحصار یقیناً ابن خرم کی روایات پر ہے جو بہت دقیق اور ثقہ عالم و فاضل تھے۔ اس کے علاوہ وہ ابن مسرہ کے مقلد اور شاگرد اور ان کے فلسفہ و حکمت کے سب سے بڑے علم بردار اور نگہدار اسماعیل رعینی کے ہم عصر اور ہم شہر بھی تھے؛ لہذا وہ ان کے عقاید و افکار سے خوب واقف تھے۔ اگرچہ ابن عربی کی ان سے ملاقات نہ ہو سکی، اس لیے کہ رعینی نے گوشہ خلوت میں زندگی گزارنے کی کوشش کی، کیونکہ ان کے افکار اور عقاید بڑے سخت اور خوفناک قسم کے

کے معانی ایک دوسرے سے میزباجہ نہیں ہیں بلکہ ان سب کا ایک ہی مطلب ہے۔ اور یہ سب ایک ہی ذات اور حقیقت پر دلالت کرتے ہیں جو کسی صورت میں بھی کثرت پذیر نہیں ہے۔ ابن فرضی بھی انھیں زہرین اور باطل عقیدہ کی تممت لگا کر اور ان کے پیروکاروں کو جاہل و نادان کہنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بندوں کی فعل مختاری اور خدا کے وعدہ کی پختگی کا معتقد تھا اور قرآن مجید کی بہت سی آیات میں تادیل کا قائل تھا اور ذوالنون ایزی اور ابوالعقب ہنرجوری کی طرح اُس نے بھی اعمال کی تصحیح، درستی اور نفوس کے محاسبے کے متعلق باتیں کی ہیں۔ ان کی باتوں سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اندلس میں ان راج الوقت علوم سے جن کی تقلید اور جن کا تسلیم کرنا مذہب میں شامل تھا، بیگانہ تھے۔ صحتی نے بھی ان کے عقاید کے متعلق کچھ نہیں کہا۔ وہ فقط ان کے زہد و ریاضت اور عبادت کی تعریف کرتے ہیں اور بعد میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ عبادت میں راہ راست سے منحرف ہو کر گمراہ ہو گئے تھے اور عوام کا ایک گروہ بھی ان کی بدولت گمراہ ہو گیا۔ خطابت و خوش بیانی میں ان کا مخصوص انداز تھا۔ صوفیاء کے دقیق و چھیدہ اشارات پر بہت غرور و غرض کرتے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے کتابیں بھی لکھی ہیں اور بعض مقالات بھی ان سے منسوب کیے جاتے ہیں کہ ان سے خدا کی پناہ اور اللہ تعالیٰ ان کے متعلق بہتر جانتا ہے۔ ابن عربی بھی اپنی تالیف فتوحات مکیہ میں اُس فصل میں جہاں وہ عرش اور اُس کے معانی کے متعلق لکھتے ہیں وہاں ان کی بندرگ منشی کی بھی تعریف کرتے ہیں اور علم اور کشف و حال کے سلسلہ میں انھیں اہل طریقت کے اکابر میں شمار کرتے ہیں اور عرش اور حاملانِ عرش کے معانی کے بارے میں اُس کے عقیدہ کو نقل کرتے اور پسند فرماتے ہیں، اس لیے کہ وہ ان کے اپنے عقیدہ کے مطابق دوائی تھا۔ پھر اپنی کتاب فصوص میں وہ اس قول کو بھی ان سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ابراہیم اور میکائیل کو حاملانِ عرش میں سے سمجھتے ہیں اور انھیں رزق و روزی رساں قرار دیتے ہیں لیکن یہاں وہ اپنے ہی ذوق و مذاق کے مطابق اس کی تادیل کرتے ہیں تاکہ وہ ان کے نظریہ و مذاق کے مطابق اور دوائی ہو جائے۔ وہ یہاں لفظ رزق کو اُس کے فوری اور عمومی معانی سے

تھے۔ قصہ مختصر یہ کہ ابن حزم نے مذکورہ بالا کتاب میں ابن مسرہ اور ان کے پیروکاروں
 بالخصوص رُعینی کے عقیدوں کا کئی موافق پر غور بہت ذکر کیا ہے۔ ایک موقع پر یوں
 لکھا ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن مسرہ مسئلہ تدریج پر معتزلہ کا ہمنوا تھا۔ اور کہا تھا کہ علم اور قدرت
 خداوند محمدت اور مخلوق ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم دو قسم کا ہے۔ ایک کلیات کا علم جو علم الکتاب
 اور علم الغیب ہے، دوسرا علم جزئیات سے متعلق ہے، جو علم شہادت یعنی گواہی اور ثبوت کا
 علم ہے۔ جیسے زید کے کفر کا علم یا عمرو کے ایمان کا علم، اور علیٰ ہذا القیاس۔ پھر وہ ابن
 مسرہ کے اول الذکر شاگرد اسمعیل رُعینی کے پوتے یحییٰ بن اسمدین طیب سے روایت کرتے
 ہیں کہ اسماعیل رُعینی اس امر کا قائل تھا کہ عرش کائنات کا بانی و مدبر منتظم ہے، اور
 خداوند تعالیٰ اس لیے بزرگ و برتر ہے کہ اس کی اوسانت کا بیان نہیں ہو سکتا اور
 اس قول کو انہوں نے ابن مسرہ سے منسوب کیا ہے۔ مذکورہ بالا روایت کے بعد ذکر کرتے
 ہیں کہ میں نے ایک گروہ کو دیکھا جو اس قول کو کہ نبوت کیسی ہے وہی نہیں؛ یعنی اگر کسی
 شخص اپنے نفس کی اصلاح و طہارت میں انتہا کو پہنچ جائے تو وہ مقام نبوت کو پالینا
 ہے۔ اسمعیل رُعینی اور ابن مسرہ سے منسوب کرتے ہیں لیکن ایک گروہ نے اس انتساب
 اور نسبت سے انکار کیا ہے اور پھر اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابوالعاص حکم بن منذر
 بن سعید ثامنی اور ثقہ حضرات کے ایک گروہ سے اسمعیل رُعینی کو جانتے پہچانتے تھے،
 روایت کرتے ہیں کہ اسمعیل رُعینی مردہ جسموں کے تبروں سے اٹھتے یعنی حشر میں جسمانی
 رستخیز کا منکر تھا اور باوجود اس امر کے کہ ابن حزم، رُعینی سعی و کوشش، ریاضت
 عبادت اور نماز روزے کی پابندی کی تعریف کرتے ہیں۔ پھر بھی مذکورہ بالا روایت کو
 درست سمجھتے ہیں اور اس کے راویوں کی جن میں حکم بن منذر بھی شامل ہیں تصدیق
 توہین کرتے ہیں۔ لیکن صاعد اندلسی اور قفطی کی کتاب سے اس کے علاوہ اور کوئی اہم
 خبر نہیں ملتی کہ ابن مسرہ ابناؤ فلس کے فلسفہ کے بہت دلدادہ تھے اور اس فلسفہ کا بڑی
 جانفشانی سے مسلسل پرچار کرتے اور درس دیتے تھے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابناؤ فلس
 کو وہ پہلا شخص سمجھتے ہیں جس کا یہ عقیدہ تھا کہ صفات خداوندی مثلاً علم، جود اور قدرت

جس سے مراد خدا کا بندوں کو روزی دینا ہے، خارج کر دیتے ہیں بلکہ مکمل طور پر اس کے برعکس معانی بتاتے ہیں۔ وہ اُس کے یہ معانی لیتے ہیں کہ خدا کے بندوں کو تغذیہ کرنا یا غذا پہنچانا، اور کہنا یہ چاہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام عرفان و معرفت کے درجہ عالی اور انسانیت کے مرتبہ کمال پر ہونے کی وجہ سے احکام خداوندی کے کامل ترین مظہر تھے اور حضرت میکائیل جو ایک مقرب فرشتہ ہے،

ذاتِ خداوندی کی غذا اور اس کے احکام پہنچانے کا کامل ترین مظہر ہیں۔ یقیناً یہ تاویل اور تفسیر و بیان ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود سے موافق و مطابق نظر آتا ہے لیکن یہ معلوم نہیں آیا کہ آیا ابن مسرہ کا حضرت ابراہیم و میکائیل کے رزق رسانی کا مفہوم و مقصد بھی یہی تھا یا کچھ اور؟ پھر اپنی کتاب فتوحاتِ مکیہ کے باب ”معرفت منزل تنزیہ التوحید“ میں جہاں ذاتِ خداوندی کی کامل ابدیت کا ذکر کرتے ہیں، یہ بھی لکھتے ہیں کہ یہ کامل ابدیت واقعاً صفتِ تزکیہ کے شایان ہے اور ہستی کا اُس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اس کے باطنی علم یا عرفان کا بھی کوئی امکان نہیں اور اُس منزل عالی میں داخل ناممکن ہے اگرچہ ظاہری اور خارجی طور پر اُس سے تعلق و ربط حاصل ہو سکتا ہے لیکن یقیناً ابن مسرہ جبلی نے اپنی کتاب الحروفش میں ہمیں اس سے متنبہ اور خبردار کیا ہے۔ ان بزرگوں نے اب تک ہمیں ابن مسرہ اور اُس کے پیروکاروں کے عقائد کے متعلق جو کچھ بتایا ہے جیسا کہ ہم نے خود دیکھ بھی لیا ہے، بہت ہی کم، معمولی اور ناقابلِ ذکر ہے۔ ماننا پڑے گا کہ وہ اُن کے مسلک و فلسفہ کے تعارف و شناسائی کے لیے کافی نہیں۔ اگر ان کا کوئی خاص مسلک و فلسفہ ہے تو اُس کے لیے شاید یہ کسی حد تک محقق ہو سکیں اُن کے اور ابن عربی کے تصوف کے ارتباط و اتصال کے ثبوت کے لیے بالکل نامکافی ہے لیکن باوجودیکہ یہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے جناب پروفیسر بالاسیلوس ان کو خاص مذہب و مسلک سے منسوب کرتا ہے جسے وہ ابن منزہ کے مذہب اور مکتب کا نام دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ ابن عربی کا تصوف انہی سے وابستہ اور متعلق تھا اور اصطلاح میں گویا اُن سے متاثر تھا۔ اپنے اس دعوے کے مستند ہونے کے لیے مندرجہ ذیل

سندات پیش کرنا ہے :

سب سے پہلے تو وہ اقوال ہیں جو ابن عربی اپنی کتابیں مثلاً فتوحاتِ حکیمت اور
فصوص میں ابن مسرہ سے نقل کرتے ہیں اور انہیں قبول بھی کرتے ہیں لیکن جیسا کہ ہم
دیکھ چکے ہیں اول تو یہ اقوال ہیں ہی بہت تھوڑے اور ان کے مسک اور مذہب کی
شناسائی کے لیے ہرگز کافی نہیں، خواہ ان میں دوسروں یعنی ابن حزم، صاعد آندلسی،
قطبی اور ان جیسے دیگر اصحاب کے اقوال شامل کیوں نہ کریں جو انہوں نے ابن مسرہ
سے روایت کیے ہیں۔ ہم ان سے قبل ان اقوال کی طرف اشارہ بھی کر چکے ہیں۔ دوسرے
یہ بھی تو معلوم نہیں کہ اُس کا ان عبارات اور مقالات سے وہی مفہوم و مقصود ہے جو
ابن عربی نے لیا ہے بلکہ گمان غالب ہے کہ اپنی عادت اور روش کے مطابق ابن عربی نے
ان عبارات کی بھی دوسروں کی عبارات و مقالات کی طرح تاویل کی ہوگی تاکہ ان کو اپنے
مسک کی روح و اصلیت سے ہم آہنگ کر سکیں۔ تیسری بات یہ کہ ابن عربی اپنے عقاید
کے ثبوت میں ان سے سند نہیں لیتے بلکہ انہیں محض قارئین کو دوسروں کے عقائد سے آگاہ
کرنے کے لیے نقل کرتے ہیں۔ چوتھے جیسا کہ ہم بار بار کہتے آئے ہیں، ایک دوسرے کے عقاید
سے تھوڑی بہت مشابہت یا بعض اشخاص کی بعض عقاید میں ایک دوسرے سے موافقت
ان کے مابین کسی تاریخی اتصال و ارتباط یا ان میں باہمی تاثیر و تاثر کے اثبات کے لیے
ہرگز پختہ دلیل نہیں ہو سکتی۔ دلیل کا کام تو قطعی ثبوت دعوے ہے اور پھر یہ مشابہت اور
موافقت یا اتفاق بھی ہو سکتی ہے۔ پنجم جیسا کہ پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے، اصولی طور
پر ابن عربی کے سلسلہ میں یہ دعوے تو نفساً سے اجتہاد کرنے والی بات سے کیونکہ وہ
بار بار خود صراحتاً کہہ چکے ہیں کہ انہوں نے یہ علم و عرفان و معرفت تو اپنے کشف و
کرامات اور بصیرت و لشارات براہِ راست ذاتِ باری تعالیٰ سے اخذ کیا۔ ان سب
کے علاوہ ان عقاید میں سے کچھ جنہیں ابن مسرہ اور ان کے پیروکاروں سے منسوب کیا
جاتا ہے۔ ابن عربی کے عقاید سے موافقت بھی نہیں رکھتے کیونکہ جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے
ہیں کہ معتزلہ فرقے کی طرح ابن مسرہ مستہ قدر کے قائل تھے جب کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ

ابن عربی کا جھکاؤ تو کسی حد تک جبر کی طرف تھا۔ اور پھر جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ ابن مسرہ ابنہ ذنلس کا مقلد سمجھا جاتا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ وہ ذات یاری تعالیٰ کی ذات صفات کی وحدت و انفرادیت کے معتقد تھے۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ وہ بھی معتزلہ کی طرح شعوری طور پر بھی ذات و صفات خداوندی کی وحدت و یکتائی کے معتقد تھے اور معنوی طور پر بھی۔ لیکن جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ ابن عربی ذات و صفات ربانی کی نقطہ لفظی وحدت کے قائل تھے اور معنوی طور پر انہیں ایک دوسرے سے الگ اور جدا سمجھتے تھے۔ یونہی دینی سے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ قیامت میں جسمانی رستخیز کے منکر تھے اور نبوت کے قائل کہتے ہیں۔ جب کہ ابن عربی جسمانی رستخیز کے قائل اور نبوت کے اکتسابی ہونے کے منکر تھے اور بڑے شدت سے کہتے ہیں کہ نبوت اور رسالت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے۔ ایسے ہی ابنہ ذنلس کے فلسفہ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ابن مسرہ ہمیشہ اس کے فلسفے کا شیدائی اور مبلغ تھا، اور ابن عربی کے عقاید اور آراء میں بھی کبھی کبھار ان عقاید کی جھلکی نظر آتی ہے جنہیں ابنہ ذنلس سے منسوب کیا جاتا ہے؛ لہذا ابن عربی اور ابن مسرہ میں رابطہ تو موجود ہے اور ابن عربی نے ان عقائد کو ابن مسرہ ہی سے سیکھا ہے۔ یہ دلیل بھی درست معلوم نہیں ہوتی؛ کیونکہ اول تو یہ بات کہ اگرچہ ابن مسرہ کی ابنہ ذنلس کے فلسفہ سے دلبنگی و مشغولیت کو کسی حضرات نے نقل کیا ہے لیکن فی الحقیقت یہ وہی صاعد اندلسی کی روایت ہے، دوسرے نے انہی سے اخذ کیا ہے؛ لہذا اس بناء پر اس روایت میں نہ تو قوت ہے اور نہ ہی تسلسل؛ بلکہ یہ محض اک خبر واحد ہے جس کا نتیجہ یہ کہ نہ تو یہ قطعی ہے اور نہ ہی غالب گمان کی حامل؛ بلکہ اس کا ارادہ محض احتمال تک محدود ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر اس روایت کو صحیح بھی مان لیا جائے اور جو کچھ مختلف ادیبوں اور اسلامی مؤلفوں مثلاً شہرتانی وغیرہم نے ابنہ ذنلس سے منسوب کیا ہے۔ فی الواقع وہ ان باتوں کا لادہ ہے بھی کہ نہیں؟ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ ابن عربی نے ان خیالات و افکار کو ابن مسرہ اور اس کے مقلدوں ہی سے لیا ہے اور دوسروں سے نہیں لیا جب کہ ایسے عقائد باطنیہ، معتزلہ اور اخوان الصفا کی کتابوں میں موجود ہیں اور جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ ابن عربی ان

فترقوں کی تالیفات و تصنیفات سے بھی خوب آگاہ و آشنا تھے۔

طریقۃ المریہ کا آغاز اور ابن عربی کا اُس سے رابطہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے

قسم کا بدعتی تصوف تھا۔ اُس نے اُنڈلس میں تسلسل پایا، ان کے شاگردوں اور پیروکاروں نے اُن کی راہ و روش کو مسلسل جاری رکھا اور اُن کے اصول فلسفہ کو کم و بیش محفوظ ہی کر لیا؛ حتیٰ کہ چھٹی صدی کا آغاز آن پہنچا اور ابوالعباس احمد بن محمد بن موسیٰ بن عریف صنهاجی المعروف ابن عریف (سال وفات ۵۳۶ھ) طریقۃ المریہ کا بانی اور مشہور و معروف کتاب محاسن المجالس کے مولف ^{۵۸۶ھ} جو ضیعی کی روایت کے مطابق ایک زاہد و عابد فنیہ اور زاہد و ریاضت میں امام اور ایک محقق عارف تھے، المریہ کے شہر میں پیدا ہوئے اور نسبت میں ایک نئے طریق کی بنیاد رکھی جو بڑی سرعت کے ساتھ اُنڈلس کے سبھی شہروں میں بالعموم اور قرطبہ اور اشبیلیہ میں بالخصوص پھیل گیا اور ایک روایت کے مطابق مغربی پرتگال تک جا پہنچا۔ اُنڈلس کے صوفیائے ایک امیرہ کثیر نے اُس جامع کمالات کی تعلیمات سے فیس حاصل کرنے کے لیے المریہ کا رخ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر المریہ مغربی اسلامیوں کے تصوف کا ایک بڑا اہم مرکز بن گیا اور المریہ کا طریقہ تصوف وجود میں آیا ^{۵۸۸ھ} اور ان کے تلامذہ جیسا کہ ان کی تالیفات و کتب سے پتہ چلتا ہے کہ شرتی اسلمیوں کے صوفیاء کی مانند فلسفہ و تصوف کی آمیزش ہی کی راہ پر چل نکلے گو کہ انہیں اس سلسلہ میں کھل طور پر کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اس طریقیت کے سر فہرست حامیوں اور پیروکاروں میں اس کے بانی ابن عریف ^{۵۸۸ھ} چھوڑ کر ابن بربان ^{۵۹۱ھ} ابوالحکم عبد السلام بن عبدالرحمن بن ابی الرجال متوفی سال ۵۳۶ھ البکر میروقی ^{۵۹۱ھ} اور ابن قسسی ^{۵۹۱ھ} ابوالقاسم بن قسسی متوفی سال ۵۳۶ھ کے نام لیے جاسکتے ہیں یا ابن بربان ایک زبردست فقیہ، محدث، ماہر علم کلام اور صوفی منش بزرگ تھے جنہوں نے اپنے درس تدریس کی بساط شہر اشبیلیہ میں بچھائی تھی۔ اس کی تالیفات بقرار ذیل ہیں :- (۱) مشورۃ اسمائۃ الحسینی، لسانی الحق المشورۃ فی الامور الخلق اور قرآن حکیم کی ایک تفسیر جو نامکمل ہے۔ ^{۵۹۱ھ} البکر میروقی بھی ایک بہت بڑے محدث، فقیہ، زاہد اور صوفی تھے جنہوں نے

قرطبہ میں زندگی بسر کی اور وہیں لوگوں کی رشد و ہدایت میں مشغول رہے۔ ابن قسّی بھی چوٹی کے صوفیاء میں سے تھے جو سیاست میں بھی حصّہ لیتے رہے۔ انہوں نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا۔ ابن عربیؒ اور ابن بَرّجان کی وفات کے بعد وہ اُنڈلس میں صوفیاء کے پیشوا اور امام بن بیٹھے اور پیروکاروں کی ایک بہت بڑی تعداد پیدا کر لی، اُن کے پیروکاروں کے لوگ ”مریدین“ کہتے تھے اور وہ خود انہیں شیخِ گروہ مریدین کے نام سے یاد کرتے تھے۔

تصوف میں وہ مشرقی صوفیاء کے طریقہ کی طرف مائل تھے۔ امام غزالی کی کتب سے خاص شغف تھا، وہ ان کتب کو اپنی مجالس میں پڑھ کر سناتے اور کھلے بندوں اس کی تشریح و تفسیر و توضیح کرتے۔ ان کی سب سے بڑی تصنیف کتاب ”خلع النعلین“ ہے جو تصوف میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ ابن عربیؒ کی ان تمام صوفیاء سے جان پہچان تھی اور وہ ان کے عقائد اور افکار و آراء سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے۔

لیکن ابن عربیؒ کے المرتبہ کے صوفیوں سے جس رابطے کا پالاسیوس دعویٰ دار ہے، اُس کی بحث دوسری قسم کی ہے، کیونکہ ابن عربیؒ ان کے زمانے سے زیادہ قریب تھے اور انہوں نے اپنی عمر کے پہلے تیس سال اُنڈلس اور بالخصوص اشبیلیہ میں بسر کیے جو ابن عربیؒ اور ابن بَرّجان کی تعلیمات کا مرکز تھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے ان کی بعض تالیفات و تصنیفات کو بھی دیکھا، انہیں پڑھا اور ان کی شرحیں لکھیں۔ اُن کے بعض پیروکاروں سے بالمشافہ ملاقات بھی کی۔ اُن سے روایات سنیں۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا جا چکا ہے۔ انہوں نے اپنے سفر تیونس میں ابن قسّی کے بیٹے سے ملاقات کی اور ابن قسّی کی مشہور کتاب ”خلع النعلین“ کو اُس کی زبانی سنا اور اُن کی شرح بھی لکھی اور اسی طرح وہ المرتبہ کے شہر میں بھی گئے اور وہاں اک عرصہ دراز تک قیام کیا۔ احمد ابو العریب کے پیروکاروں مثلاً ابو عبد اللہ الغزالی سے مکالمات بھی کئے۔ ان سب کے علاوہ ان کی تالیفات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ المرتبہ کے صوفیاء کی تالیفات سے بخوبی آشنا تھے اور ان کے افکار و عقائد سے مکمل آگاہی رکھتے تھے اور کئی مقامات پر ان حضرات کی تالیفات کا ذکر، ان کے اخبار و اُراء کی تفصیل اور ان کے خیالات کو نقل کرتے ہیں لیکن پھر اپنی طبیعت کے تقاضے کے

مطابق اپنے فکر بلند اور عرفان کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ انہوں نے اپنی تالیفات میں اس گروہ کے جن عقائد کا ذکر کیا ہے۔ وہ بقرار ذیل ہیں: (۱) معرفت و علم کے مابین فرق کے متعلق ابن عربین کی رائے۔ یہ وہی فرق ہے جس کے ابن عربی بھی قائل ہیں۔ اس قول کو انہوں نے نہ صرف ابن عربین بلکہ بعض دیگر بزرگان دین مثلاً سہل شہبستری^{۵۴} البزید بسطامی اور البدین سے بھی منسوب کیا ہے۔ وہ یوں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے مقام معرفت و عارف اور علم و عالم میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ مقام معرفت ربانی اور مقام علم دینی ہے۔ میں بھی یہی کہتا ہوں۔ سہل شہبستری، البزید، ابن عربین اور البدین بھی اسی قول کے قائل ہیں مگر ایک اور گروہ کا یہ خیال ہے کہ مقام معرفت الہی اور مقام علم اس سے الگ ہے۔ میں اس قول کو بھی قبول کرتا ہوں کیونکہ علم سے ان کی وہی مراد ہے جو ہم معرفت سے لیتے ہیں اور معرفت سے ان کی وہی مراد ہے جو ہم علم سے لیتے ہیں لہذا یہ لفظی اختلاف ہے اور اسی سلسلہ میں ہمارا اعتماد خدائے بزرگ و برتر کے اس قول پر ہے: **وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِسًّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ**^{۵۵} اور جب وہ اس کو سنتے ہیں جو کہ رسول کی طرف بھیجا گیا ہے تو آپ ان کی آنکھیں آنسوؤں سے بہتی ہوئی دیکھتے ہیں، اسی سبب سے کہ انہوں نے حق کو پہچان لیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے انہیں عارفوں کے نام سے پکارا نہ کہ عالموں کے نام سے۔ پھر ان کے ذکر کے متعلق لکھتے ہوئے فرمایا کہ ان کا ذکر (ورد) رَبَّنَا آمَنَّا ہے نہ کہ **الْهِنَا**^{۵۶}۔ اب ملاحظہ فرمائیے۔ باوجودیکہ انہوں نے دوسروں کے عقیدے اور گفتار کے متعلق اشارہ ضرور کیا ہے، لیکن انہیں اپنے عقیدے کے اثبات کے لیے بطور دلیل یا سند پیش نہیں کیا۔ بلکہ اپنے عقیدے کے اثبات کے لیے قرآنی آیت کی سند پیش کی ہے۔ پس دوسروں کے اقوال کو محض اس مسئلہ میں محض مختلف اقوال کو پیش کرنے کی غرض سے نقل کیا ہے، خواہ اس کے قائل البزید، البدین اور ابن عربین جیسے عارفان کامل ہی کیوں نہ ہوں۔

معرفت کے متعلق ابن عربین کی رائے | ابن عربی اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں کہ یہ سمجھ لو کہ سبحان اللہ کا ذکر یا درود اپنے

ذکر اگر فقہی نتیجہ دیتا ہے جس کا ابو العباس بن عربیت منہاجی نے اپنی تالیف "محاسن المجالس" میں عابد، مرید اور عارف کا حال بیان کرتے ہوئے منکشف کیا ہے۔ اس کی اصل عبارت لڑیں ہے۔ سخن ان سب سے ماوراء ہے لیکن دو نکات قابل توجہ ہیں۔ پہلے یہ کہ ابن عربیت مذکورہ بالا عبارت کو معرفت کے باب میں لاتے ہیں لیکن ابن عربی نے اُسے کسی قطب کے معرفت سال کی باب میں لکھا ہے کہ اُس قطب کا مرتبہ اور منزل سبحان اللہ ہے، اگرچہ اس سے اصل مطلب میں تو کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی لیکن مذاق میں ایک قسم کے اختلاف کی نشان دہی ضرور ہوتی ہے جس سے اس حقیقت کو آشکارا کرنے میں مدد ملتی ہے کہ ابن عربی دوسروں کے سلیقے یا مذاق سے کوئی رو رعایت نہیں کرتے۔ بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ دوسروں کے عقائد کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ دوسری بات یہ کہ تریز بحث عبارت نقل کرنے کے ذریعہ اس پر پھر اپنی طرف سے عبارت آرائی کر کے اس کے مفہوم کو یوں بڑھاتے ہیں کہ یہ عبارت وحدت الوجود ہی کی حکایت سناتی ہے۔ فارسی پڑھ کر خود محسوس کرتا ہے کہ وہ چاہتے ہیں کہ اُس کی ایسی تاویل کریں جو ان کے اپنے نظریہ وحدت سے ہم آہنگ ہو۔ جب کہ اُدھر ہمیں یہ ہرگز معلوم نہیں کہ آیا ابن عربیت کی اس عبارت سے یہی مراد تھی جو ابن عربی لے رہے ہیں۔ بس جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے کہ ابن عربی نہ کسی کے مقلد ہیں اور نہ ہی کسی کا اتباع کرتے ہیں بلکہ وہ فقط یہ چاہتے ہیں اور ہمیشہ اسی امر کے درپے ہیں کہ دوسروں کے اقوال اور ان کی عبارات کی ایسی تاویل کریں جو ان کے اپنے عقیدہ اور نظریہ سے ہم نوا اور ہم آہنگ ہو۔

ابن بربان کی ایک اصطلاح (حق مخلوق بہ) جہاں تک مجھے معلوم ہے کہ وہ پہلے شخص میں جنہوں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے لیکن جس طرح ابن عربی نے اس پر توجہ مبذول کی ہے۔ انہوں نے اُسے قرآن حکیم سے لیا ہے جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ ابن عربی نے بھی اپنے تصرف کے بیان میں اس اصطلاح سے استفادہ کیا ہے جس سے یہ گمان گزرتا ہے کہ یہ اصطلاح انہوں نے ابن بربان سے سیکھی ہے لیکن یہ قطعی بات نہیں

گتی کیونکہ ممکن ہے کہ انہوں نے بھی ابن بَرہان کی طرح یہ اصطلاح براہِ راست قرآن مجید ہی سے اخذ کی ہو۔ دو عالم اور عارف انسانوں کی کسی اصطلاح کی یکسانیت ان کے ذہنی ارتباط اور اتصال کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ ممکن ہے کہ ان میں ہر کسی نے اُسے کسی خاص معانی میں استعمال کیا ہو اور زیرِ بحث صحابہ میں ہم نہیں جانتے کہ کیا اس اصطلاح سے ابن بَرہان کی بھی وہی مراد ہے جو ابن عربی نے لی ہے۔

اسما الہی کی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ وحدت الافرادیت کا عقیدہ
اپنی کتاب فصوص^{الہ} میں اس عقیدے کا

اظہار و اثبات کرنے کے بعد وہ ابن قسّی کے اس قول کو موافقت و مطابقت کے عنوان تلے نقل کرتے ہیں۔ عرض اس بات کے کچھ سے یہ ہے کہ صرف کسی کا قول نقل کر دینا ہی اُس سے متاثر ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ یہ نکتہ بھی لازمی طور پر قابلِ توجہ ہے کہ جس طرح ابن عربی اور ابن مسرہ اور المرتبہ کے صوفیائے مابین کسی ذہنی و فکری اتصال کا ثبوت نہیں ملتا، اسی طرح المرتبہ کے حوینا اور ابن مسرہ اور اُن کے متقدمین کے مابین بھی کوئی اتصال و ارتباط دکھائی نہیں دیتا۔ بالخصوص جب کہ طریقت المرتبہ کے بانی ابن عربی کے تعارف کرنے والوں یا بالفاظِ اصطلاح پالاسیوس مکتب المرتبہ والوں نے تو اس کا تعارف نیا تصوف لانے والے صوفی کی حیثیت سے کر دیا ہے، کیونکہ وہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے تصوف میں ایک نئی طریقت کی بنیاد رکھی۔ اگر وہ ابن مسرہ کے پیرو یا مثلاً ہوتے تو وہ ان کے بارے میں ایسا فیصلہ ہرگز نہ دیتے۔ آخر میں ہم اس بات کو پھر سے دہرا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارا نظریہ یہ ہرگز نہیں کہ ہم ابن عربی اور اُن کے پیشرووں یا اسلاف کے مابین کسی قسم کے رشتہ و رابطہ سے انکار کریں کیونکہ یہ تو حقائق سے انکار ہوگا۔ ہم خود بھی تو پچھلے ابواب میں کہہ آتے ہیں کہ انہیں اپنے اسلاف کے تمام علوم و معارف سے مکمل آشنائی تھی۔ انہوں نے اُن سے بہت کچھ سیکھا اور خاص طور پر کئی اصطلاحات اُن سے لیں۔ اپنے تصوف اور نظریہ تصوف کے بیان و وضاحت میں اُن سے زبردست استفادہ کیا۔ انکار تو اس بات سے ہے کہ یہ باہمی ارتباط اور اتصال

تائیر و تاثر کے معنی میں نہ تھا کیونکہ ہمارے مطابق ان کا تصوف خاص طور پر اُس کی مبنیادی اصلیت یعنی نظریہ وحدت الوجودہ بھی اُن خصوصی معنوں میں جن کے وہ قائل ہیں، اُس سے پیشتر اس میں تصوف کا وجود نہ تھا؛ لہذا ابن عربی کا نظریہ تصوف یا اُن کے تصوف کے فکر و نظام کی شکل بالکل اذکھی ہے۔ وہ ایک کامل عارف اور آزاد منش مفکر تھے جن کا عرفان عالی شان اور جن کا تخیل آزاد ہے۔ فقط یہی نہیں کہ وہ کسی ابن دُان یا کسی زید و بکر کے تابع نہیں بلکہ جیسا کہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں وہ پوری کوشش کرتے ہیں کہ دوسروں کو اپنا تابع اور مقلد بنائیں۔ اُن کے اقوال، اُن کے افکار و حتیٰ کہ دینی روایات اور قرآنی آیات کی بھی دُور از کار اور عجیب و غریب تادیل و تعبیر کرتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح وہ اُن کے اپنے نظریہ تصوف سے ہم آہنگ ہو جائے۔ گویا اُن کو اپنا چاہیے اپنے نظریہ عرفان کے بیان اور اُس کے اثبات میں وہ زمین و آسمان سے بھی بدد حاصل کرتے ہیں اور کائنات کی ہر چیز سے کام لیتے ہیں۔ اگر کبھی الفاظ اُن کے عقائد کا کوئی حصہ دوسروں کے عقائد سے مشابہ نظر آتا ہے تو کیا ہوا۔ پہلی بات تو یہ کہ بسا اوقات یہ مشابہت محض لفظی ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ صرف عقائد کی مشابہت ہی تائیر و تاثر کی قاطع دلیل نہیں ہو سکتی۔ تیسری بات یہ کہ اسی قسم کے متشابہ عقائد بہت ہی نادر اور کیاب ہیں اور ابن عربی کے پھیلائے ہوئے تصوف سے اُنھیں وہی نسبت ہے جو قطرے کو سمندر سے ہوتی ہے یا ذرے کو کائنات سے، وہ کائنات جو حساب سے باہر ہے اور وہ حساب و شمار میں آئی بھی نہیں چاہیے۔

حواشی

مقدمہ طبع دوم

- ۱ ص ۲۰۹ ؎
 ۲ محمد بن یعقوب کلینی۔ متوفی ۳۲۸، ۳۲۹
 ۳ محمد بن اسحاق الذہبی۔ متوفی ۳۸۵
 ۴ فرسنت ابن الذہبی ص ۲۶۲
 ۵ ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰) کی تالیف مطبوعہ مصر ۱۳۸۹ھ، ص ۱۰۶
 ۶ مؤلف عبدالقاسم اسفرائینی (متوفی ۴۲۹) طبع مصر، سال — ص ۶۵
 ۷ مؤلف ابی المظفر اسفرائینی (متوفی ۴۷۱) طبع مصر ۱۳۷۷ھ، ص ۲۲، ۱۰۶
 ۸ مؤلف محمد شہرستانی (متوفی ۵۲۸) طبع مصر ۱۳۸۷ھ، ج ۱، ص ۱۸۲، ۱۸۵
 ۹ رک۔ الفرق بین الفرق، ص ۶۵ اور التبصیر، ص ۲۲
 ۱۰ التبصیر، ص ۱۰۶
 ۱۱ رک۔ اصول کافی، کتاب التوجید۔

مقدمہ

۱ پلاسٹیس کے لیے رک۔ حاشیہ، ص ۲۲۶
 حصہ اول

باب

۱ شرح حال ابن عربی، ضمیمہ فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۵۵۳ و شذرات الذهب جلد ۵
 ص ۱۹۰۔ ایران کی تمام معتبر تواریخ کے مطابق عید قیامت کا آغاز حسن بن محمد بن بزرگ

(۵۲۰-۵۲۱) کے ویلے سے ۷۱۷ مسلمان ۵۵۶ پتہ چلتا ہے۔ اسی لیے فرقہ اسماعیلیہ
 ۷۱۷ مسلمان کو عید قیام کہتا ہے۔ رک جامع التواریخ، متفقہ صحیح اسماعیلیان، ناظمین
 اور نزاریان، ص ۱۶۶ تا ۱۶۸، مؤلفہ، رشید الدین فضل اللہ، تہران، ۱۳۳۸ تاریخ جہانگیر
 جوینی، ج ۲ ص ۸۲-۸۱-۸۰، تہران، ۱۳۳۷ ۷

۷۲ ژوئیہ یعنی جون۔

۷۳ مرسیہ (Murcia) بہ ظم میم، سکون را، کسر سین اور فتح یا۔ یہ اسلامی شہر اندلس
 کی اموی حکومت کے دور میں مشرقی اندلس میں تعمیر ہوا، اور صفائی اور خوشحالی میں مغربی
 اندلس کے شہر اشبیلیہ کی برابری کرتا تھا۔ دیکھیے۔ مرآۃ الاطلاق، ج ۳، ص ۲۵۸
 ۷۴ فتح السلیب، ج ۲ ص ۳۰۱۔ دائرہ المعارف اسلامی، ج ۱ ص ۳۶۱۔

۷۵ ابوالمنظف یوسف بن المقتفی، تیسواں عباسی خلیفہ، متوفی ۵۶۶، تاریخ الکامل جلد ۱۱،
 ص ۱۶۱۔ تاریخ الخلفاء، ص ۲۰۷-۲۰۸۔ ثانی الذکرہ، مؤرخین اس کی تاریخ ولادت
 ۵۱۸ اور تاریخ وفات ۶۶ درج کی گئی ہے۔

۶۔ محمد بن سعد بن مرویش اس کے آباؤ اجداد مشرقی اندلس میں اس کی حکومت تھی۔ وہ موحدین کا اطاعت گزار نہ
 تھا بلکہ فرنگی حکومت کا ساتھی تھا۔ موحدین امراسے اس کی لڑائی رہتی تھی۔ ۸۰۷ میں ابوالیقوب زعمیرال
 مود سکھان سے لڑائی ہوئی جس میں مارا گیا تاریخ الکامل، ج ۱۱، ص ۱۶۸-۱۶۷۔ معجم الانساب، ج ۱، ص ۱۶۲۔

۷۶ بلنسیہ Valence اندلس کا مشہور شہر جو قرطبہ کے مشرق میں واقع ہے۔ دور اسلامی
 میں اسے "مدینۃ الزراب" بھی کہتے تھے۔ مرآۃ الاطلاق، ج ۱، ص ۲۲۰ ۷

۷۷ ابوالیقوب یوسف بن عبد المؤمن، موحدین کا تیسرا سکھان جو اندلس کے ایک حصے پر
 حکومت کرتا تھا۔ بیباک اور پر ذکر ہوا، اس نے ابن مرویش سے جنگ کر کے اسے
 شکست دی۔ علم و درت اور علم کا احترام کرنے والا تھا۔ معدودت نسفی ابن طفیل سی کا
 مصاحب تھا۔ ۲۲ سال حکومت کر کے ۵۸۰ میں انتقال کیا۔

الکامل، ج ۱۱، ص ۸-۲۲۔ البدایہ والنہایہ، ج ۱۲، ص ۳۱۵۔ العبر فی اخبار من غبر

۱۱۔ المستنجد کا بیٹا المستفیض باللہ تھا جو اس کے بعد سند مملکت پر بیٹھتا ہے کہ المستفیض باللہ۔

تاریخ مختصر الدول، ص ۲۱۲

۱۲۔ محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار، ج ۱، ص ۸۶ - ۸۷

۱۳۔ فتوحاتِ حکیم، ج ۲، ص ۲۰

۱۴۔ مثلاً محمد ابن الآبار، ج ۲، ص ۶۵۲، غیر ۱۶۷۳ - شذرات الذہب،

ج ۵، ص ۱۹۰ -

۱۵۔ مثلاً علی بن ابراہیم بن عبد اللہ القاضی المعافری کی کتاب الدر الثمین فی مناقب محی الدین،

ص ۲۱

۱۶۔ فتوحاتِ حکیم، ج ۱، ص ۱۸۶

۱۷۔ "Henry Corbin, Creative Imagination" P. 39

۱۸۔ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۷۹

۱۹۔ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن احمد العربی المعافری (۵۴۳ - ۶۰۸) اندلس کے

مشہور عالم اور ایشیلیہ کے بڑے تافعیوں میں سے تھے۔ تاریخ قصبات اندلس، ص ۱۰۳،

۱۰۵۔ العربی فی اخبار من غیر، ج ۲، ص ۱۲۵

۲۰۔ مصطفیٰ کمال الدین بکری (۱۰۶۹ - ۱۱۶۲ھ) دمشق کے معروف سونی اور فقیہ، طرفیت میں مسک

خلو قیر اور فقہ میں حنفی مذہب پر عامل تھے۔ الاعلام، ج ۸، ص ۱۲۱

۲۱۔ ابو دین مغربی اعیان مشاریح منرب میں سے تھے۔ آپ کا نام شعیب تھا۔ ۵۸۰ کے کتب جنگ

دنات پائی اور مصر میں مدفون ہوئے۔ جمہرة الادلیاء، ج ۲، ص ۲۰۸ اس سونی بزرگ

کے بارے میں آئندہ صفحات میں تفصیل سے گفتگو ہوگی۔

۲۲۔ تلمسان۔ تاپر زیر، لام پر زیر، سیم ساکن، لعینوں نے تلمسان بھی لکھا ہے۔ مغرب کا شہر ہے۔

مرآة اللامع، ج ۱، ص ۲۷۲

- ۱۳۰ جامع کرامت الادلیاء، ج ۱، ص ۱۹۹۔ التذکاری، ص ۲۹۸-۲۹۷
- ۱۳۱ البیجی زکریا بن محمد بن محمود النسی قزلبینی، آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۲۹۷
- ۱۳۲ محمد مغربی شاذلی، شیخ جلال الدین سیوطی، یواقیت، ص ۹۔
- ۱۳۳ شیخ محمد الدین فیروز آبادی، صاحب کتاب قاموس، یواقیت، ص ۸
- ۱۳۴ عبدالحی بن سجاد حبلی، شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۰
- ۱۳۵ صدر الدین قویزی، تاویل السورة المبارکة الفاتحة، ص ۱۔
- ۱۳۶ بابی آنندی، شرح قصص بابی، ص ۲۳۲
- ۱۳۷ عبد الرزاق کاشانی، شرح قصص کاشانی، ص ۲۰
- ۱۳۸ کتاب جامی ابن عربی، ص، الف
- ۱۳۹ دیکھیے طبقات الکبریٰ، عبد الوہاب شعرائی، ج ۱، ص ۱۶۳، جہرۃ الادلیاء - ج ۲، ص ۲۰۱
- جن میں یہ لقب البریدین کی طرف سے عطا ہونا مذکور ہے۔
- ۱۴۰ صالح موسوی خلیفانی، شارح مناقب ابن عربی، مقدمہ شرح مناقب، ص ۲۶
- ۱۴۱ شمس تبریزی (مقالات، ص ۲۵۲)۔
- ۱۴۲ علاؤ الدلہ سمنانی، روایات، ج ۸، ص ۵۵۔ اصل الامول، ص ۷۰۳
- ۱۴۳ محدث نیشاپوری معروف بہ میرزا محمد اخباری، روایات، ج ۸، ص ۵۶
- ۱۴۴ دولت شاہ بہر قندی، تذکرۃ الشعراء، ص ۲۳۰
- ۱۴۵ عبد الغنی نابلسی، جو اسر النصوح، ج ۱، ص ۲
- ۱۴۶ شرح ترکی قص الحکم، طبع قاہرہ ۱۲۵۲۔ مؤلف
- ۱۴۷ عبد الرحمن جامی، نقد النصوح، ص ۲، نفحات الانس، ص ۵۳۸
- ۱۴۸ شیخ مکی، الجانب الغربي، ص
- ۱۴۹ علی بن ابراہیم بن عبد اللہ قادری بغدادی، در الثمین، ص ۲۳

۵۲۱ تافنی نور اللہ، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۶۱

۵۲۲ شیخ بہائی، اربعین، ص ۲۹

۵۲۳ ملا صدر اشیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۳۸۲، ۳۸۰، ۳۵

۵۲۴ ایڈورڈ براؤن، تاریخ ادبیات ایران، جلد ۱، ص ۶۱

۵۲۵ Asin Palacios Miguel, Islamic and Devine Comedy, Preface, P. XII

۵۲۶ شیخ احمد حسائی، جوامع الکلم، ج ۲، رسالہ ۲، رسالہ رشیتہ، ص ۶۸، رسالہ ۹،

رسالہ علمیہ، ص ۱۷۳

۵۲۷ شیخ علی اکبر بن محقق اردبیلی، توفیق بعث النور، ہمیں کتاب، ص ۶۱، ۵۹،

۵۲، ۴۹، ۴۷ - یہ صاحب ابن عربی کو میت الدین اول اور شیخ اسحاق کو میت الدین

ثانی کہتے ہیں۔

۵۲۸ میرزا زین العابدین، توفیق روشنائی البنات کے والد، حوالہ سابقہ، ج ۸، ص ۶۰

۵۲۹ حاتم بن عبد اللہ بن سعد طائی، ان کی کنیت البسقانہ اور ابو عدی تھی۔ اہل نجد میں

سے تھے عرب کے جاہلی شعرا میں شمار ہوتے تھے اور سخاوت کے لیے معروف تھے۔

اشعار کا دیوان ان کی یادگار ہے۔ اپنی جوانی میں اور فیاضی کی وجہ سے عرب و عجم میں

مشہور تھے۔ پیغمبر اکرمؐ نے ان کی تعریف فرمائی ہے۔ گمان ہے کہ ولادت نجدی کے

آٹھ سال بعد فوت ہوئے۔ ان کے بیٹوں میں سفانہ، عبدالقداد عدی نے اسلام قبول

کیا۔ عدی بن حاتم صحابہ میں شامل تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھی اور سہراہی تھے۔

سنگ سنین میں موجود تھے۔ ۶۷ یا ۶۸ ہجری میں وفات پائی۔ البدایہ النہایہ، ج ۲، ص ۲۱۶

۲۱۲، العبر فی اخبار من عمر، ج ۱، ص ۴۷ - ۴۱ - الاصابہ، ص ۲۶۱ - ۲۶۰

۵۳۰ ابن عربی کی تحریر سے جو اندازہ ہوتا ہے اس کے مطابق منزل انفاس کے تحتین وہ لوگ

ہیں جن کے چہروں سے موت کے بعد زندگی کی علامات بھی نکلتی ہیں اور موت کی بھی۔

رک - فتوحات، ج ۱، ص ۲۲۲

۵۱ ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۵۲۰-۵۹۵) عظیم فلسفی اور ارسطو کا بڑا شارح۔ کتاب کے تیسرے حصے میں ابن عربی سے اس کے روابط کا تذکرہ ہوگا۔

۵۲ الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین، ص ۲۲

۵۳ R. W. J. Austin, Sufis of Andalusia, Introduction, P. 21

۵۴ فتوحات مکیہ، ج ۳، ص ۲۶۷

۵۵ فتوحات، طبع بولاق، ج ۴، ص ۶۷۸ یا نہری کوربین Creative Imagination P. 39 نے ص ۳۹ میں مذکورہ واقعہ نقل کر کے اپنا خیال ظاہر

کیا ہے کہ یہ حالت عالم مثال میں ان کا پہلا درود تھا۔

۵۶ فتوحات، ج ۱، باب ۳۵، ص ۲۲۲

۵۷ محاضرة الابرار ومسامرة الاخیار، ج ۲، ص ۱۱۴۔ فتوحات، ج ۲، ص ۱۸

۵۸ مسک ملامت کے پہلے پیشوا ابو صلاح حمدون بن احمد بن عمار قضا ریشا پوری (متوفی ۲۷۱ھ)

ہیں۔ یہ فرقہ اپنے فضائل کو لوگوں کی نظر سے اوجھل رکھتا تھا۔ یہ حضرات حسن باطن اور خوبی احوال کے ساتھ اپنے مسک کو ملامت کیا کرتے تھے۔ کچھ ایسے صوفی منا لوگوں نے بھی اپنے آپ کو

اس فرقے سے منسوب کر کے مشہور کیا جو ظاہر شریعت کی رعایت نہیں کرتے تھے بلکہ

بسا اوقات شریعت کی بے حرمتی کی جرات بھی کرتے تھے اور اپنی دانست میں اس

وسیلے سے نفس کو ملامت کرنے کے اسباب فراہم کرتے تھے لیکن حقیقی صوفیاء نے انہیں

اپنی جماعت میں کبھی گھسنے نہیں دیا اور ہمیشہ مردود بارگاہ رکھا۔ حوالے کے لیے دیکھئے

نفحات الانس، ص ۶۰-۶۱ اور جمہرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۲۔ ابن عربی اہل ملامت

کو صاحبان طریق کا پیشوا سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات جلد ۲، ص ۱۶ پر آیا ہے۔ "قمنہو

رضی اللہ عنہ الملامیہ وقد یقولون الملامیة وہی لغة ضعیفة

وہو سادات اهل الطريق وامنہم وسید العالم فہو منہم

وہو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہم للحکماء الذین

وضعوا الامور مواضعها واحكموها وافردوا الاسباب في اماكنها
ونفوها في المواضع التي ينبغي ان تنفي عنها ولا اخلوا بشيء
مهارته الله في خلقه على حسب مراتبه فالتنفيه المدار
الاولى تركوه للدار الاولى وما تقتضيه الدار الاخرى تركوه
لدار الاخرى

۵۹ فتوحات، حوالہ سابقہ، ص ۱۸

۶۰ رسالہ روح القدس فی محاسبۃ النفس، ص ۹۸

۶۱ النفاس روحانی وہ النفاس ہیں جو من جانب اللہ الرحمن سے عالم بشری میں ظاہر ہوتے
ہیں۔ حدیث نبویؐ ”ان نفس الرحمن یاتینی من قبل الیمن“ اس طرف
اشارہ کرتی ہے۔ اہل معرفت حسب توفیق ان النفاس کی معرفت حاصل کرتے ہیں
ابن عربیؒ لکھتے ہیں کہ ایسے ہی ایک آدمی سے بیت المقدس اور مکہ میں ملاقات ہوئی میں نے
اس سے ایک مسئلہ پوچھا۔ وہ بولا: ”هل تشوشی شیئاً“ میں نے جان لیا کہ یہ اسی
مقام کے لوگوں میں سے ہے۔ اس نے ایک مدت میری خدمت کی۔ فتوحات، ج ۱،
ص ۱۸۵

بعض صوفیاء کا ارشاد ہے کہ جس طرح نفس النسانی تعین خاصیت میں آواز بناؤ
صوت اپنے مخارج میں چند مختلف ہیتیں عارض ہونے کے سبب سے ۲۸ حروف میں
متعین ہو گئی اور ان حروف کی ترکیب سے کلمات کا وجود متحقق ہوا، اسی طرح نفس روحانی
جسے ہیولائے کلیسیہ اور کتاب مستور کہتے ہیں، پہلے تعین میں جو ہر ہوا جو بمنزلہ صوت ہے
اور وہ صوت مختلف تعینات کے سبب ۲۸ مراتب وجود میں ظاہر ہوئی جو بمنزلہ حروف
اصلیہ ہیں جن سے مرکب ہو کر اشیاء وجود میں آئیں جو بمنزلہ کلمات ہیں۔ اس قول سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ ششم النفاس روحانی کا مقام وجود کے حقائق اور مراتب کی معرفت کا نام
ہے۔ نفس روحانی کو تجلی ظہوری بھی کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)

۶۲ فتوحات، حوالہ سابقہ۔

۶۳ البجایہ - افریقہ اور مغرب کے درمیان دریا کے کنارے واقع ایک شہر ہے مراد اللطالع،

ج ۱، ص ۱۶۳

۶۴ جلد اول، باب ۵۳، ص ۲۷۸

۶۵ فتوحات، جلد ۳، باب ۳۵۲، ص ۲۳۵

۶۶ سرگزشت ابن عربی - منسلک ج ۴، فتوحات، ص ۵۶۱ - نفع الطیب، ج ۲،

ص ۳۶۹، ابن عربی، حیاتہ و مذہبہ، ص ۹۶

۶۷ جلد ۳، باب ۳۰۳، ص ۱۷۰

۶۸ فتوحات جلد ۲، باب ۲۸۰، ص ۱۱۷

۶۹ تدمار کی اصطلاح میں ادب کی ذیل میں اتنے معلوم آتے ہیں، نعت، صرف، نحو، معانی،

بیان، بدیع، عروض، تاقیہ، قوانین خط، قوانین قرأت، اشتقاق، انشاء اور تاریخ

(حاشیہ مترجم)

۷۰ التکمہ کتاب اللغیہ، ج ۲، ص ۲۵۶ - ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ص ۹

Sufis of Andalusia, P. 22

۷۱ فتوحات، جلد ۴، ص ۵۴۰

۷۲ ہاں۔ کیونکہ عقل انسان کی خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور ایک حد تک اسرارِ مستہی

کو پالیتی ہے۔ نہیں۔ کیونکہ محسن وصل سے اس جگہ اچانک لغزش بھی سرزد ہو

جاتی ہے۔ تب اسے زوال ہو جاتا ہے اور متشابہات میں گمراہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس

سے کیسے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ یہ اختلافی کمالات اور شرعی احکام کی کہنہ کو پاس کے زوال

سے پہلے عقل پر ایسی کوئی قیید نہیں ہے کہ لغزش اور خطا سے اسے باز رکھے اور

نہ کوئی ایسی حد موجود ہے کہ جو بے شمار عقولوں میں متفق علیہ ہو کیونکہ طریق ان گنت ہیں اور

غایات مختلف۔ لہذا درست ہوا کہ ہاں اور نہیں کے بیچ رُو میں پرواز کرتی ہیں۔

۷۳ الکوم - کلم بمعنی جوامت کی بمع - مداوی الکوم اقطاب میں سے ایک کا لقب ہے ابن عربی

نے فتوحات جلد اول میں ص ۳-۱۵۲ پر ان کی تابعدا مکان تعریف کی ہے اور ان کی

مدح میں خوب اسرار معانی بیان کئے ہیں۔

۴۴ فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴

۴۵ فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۳، ۱۵۴

۴۶ ابن عربی نے فتوحات میں ان کا نام ابو العباس عربی لکھا ہے اور درۃ الفاخرہ میں عبد اللہ عربی۔ رسالہ رُوح القدس میں ان کا تعلق بلا مغرب سے بتایا ہے اور ان کا نام ابو جعفر احمد عربی لکھا ہے۔ ان کے زہد و تقویٰ کی بے حد مدح کی ہے۔ ملاحظہ ہو "ابو جعفر احمد عربی جب اٹلیہ تشریف لائے تو میں طریق عرفان میں نودار دیتا۔ میں رہے پہلے ان کی زیارت کو گیا۔ میں نے انہیں کراہی میں اس طرح مشغول پایا کہ اللہ کے سوا کسی کا دھیان نہ تھا میں نے انہیں نام لے کر مخاطب کیا تو وہ میری طرف متوجہ ہوئے۔ مجھے دیکھتے ہی میرا حال جان لیا اور پوچھا کیا تو نے اللہ کے راستے پر چلنے کا پکا ارادہ کر لیا ہے۔ میں نے عرض کیا جی ہاں، بندہ ارادہ کر سکتا ہے لیکن اسے ثبات دینے والا خدا ہے۔ یہ سن کر مجھے ہدایت کی "سدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوھا" یکملک ان من دون حجاب" میں نے اس ہدایت پر عمل کیا، یہاں تک کہ کامیاب ہو گیا۔ حالانکہ وہ دیہاتی تھے بلکہ اٹلی لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب نہیں جانتے تھے۔ رک ب رُوح القدس - ص ۷۶

۴۷ یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمانیت سے جو تمام موجودات کو وجود عطا کرتی ہے، اسم الرحمن کل اسمائے الہیہ کو جامع ہے۔ اس کی ایک عرفانی تفسیر یہ بھی ہے کہ اشیاء اپنے وجود سے قبل بھی اس کی سجدگی سے فیض یاب ہوتی ہیں اور بعد میں بھی۔ یہ حقیقت ایک پہلو سے نہایت قرب کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ (حاشیہ مترجم)

۴۸ فتوحات، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۳، جلد ۲، ص ۵۳۲ (کہیں بھی ہونے کی حالت وجود نشے کے ماقبل و مابعد دونوں کو شامل ہے) (حاشیہ مترجم)

۴۹ فتوحات، ج ۲، باب ۹۲، ص ۱۷۷

۵۰ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶۔ فتوحات ہی میں ایک اور مقام پر (ج ۲،

باب ۳۶۶ - ص ۳۳۶) ایسے ہی ایک واقعے کا ذکر کرتے ہیں۔ ایشیلیہ میں قیام کے زمانے میں اپنے شیوخ میں سے ایک سے ان کا کچھ اختلاف ہو گیا تھا۔ اسی سلسلے میں خضر سے ان کی ملاقات ہوئی اور حضرت خضر نے ان کو شاخ کی بات ماننے اور اختلاف ترک کرنے کی ہدایت کی۔

۵۱ ابن عربی رسالہ روح القدس میں ابو عمران کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ اپنے آپ پر بہت سخت تھے۔ شدید ریاضتوں اور مجاہدوں میں مشغول رہتے تھے۔ ساٹھ برس تک گھر سے باہر نہیں نکلے۔ عارت بن اسد محاسبی کے طریقے پر کامزن تھے۔ کوئی چیز قبول نہیں کرتے تھے اور کسی سے سوال نہیں کرتے تھے۔ نہ اپنے لیے نہ دوسروں کے لیے زیادہ کو

ص ۹۰

۵۲ ابن عربی رجال الامداد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ تین حضرات اللہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور اسے مخلوق تک پہنچاتے ہیں۔

۵۳ حوالہ سابقہ

۵۴ رسالہ روح القدس، ص ۹۰

۵۵ فتوحات، ج ۲، ص ۶

۵۶ رسالہ روح القدس، ص ۵۸

۵۷ رکب ترجمہ انگریزی وژنہ الفاخرۃ : Sufis of Andalusia, P. 82-83

۵۸ جیسا کہ ابن عربی کے کلمات سے ظاہر ہوتا ہے۔ بدترین صوفیاء کا ایک طبقہ ہے جو اہم مذہب اور مفصل کا منظر ہے۔ قرآن میں اس کی شان اس طرح بیان ہوئی ہے :-

”یدبر الامر فیصل الآیات۔ سورۃ رعد ۱۱، آیت ۲۔ فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶

۵۹ حوالہ بالا

۶۰ میر نے ایک شعر میں اس ادب کی ایسی تصویر کھینچ دی ہے کہ سبحان اللہ

درد بیٹھا غبار میر اس سے عشق بن یہ ادب نہیں آتا

(حاشیہ مترجم)

- ۹۱ رسالہ روح القدس، ص ۷۹
- ۹۲ رک۔ بہ حاشیہ نمبر ۹
- ۹۳ سردانی، سردانی سے منسوب ہے، مغربِ اسلام میں ایک جزیرہ کا نام ہے۔ رک بہ
مراصد۔ ج ۲، ص ۷۶
- ۹۴ فتوحات، ج ۲، ص ۶۸۳
- ۹۵ فتوحات، ج ۳، باب ۳۱، ص ۲۵
- ۹۶ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۲۵۱
- ۹۷ حضرت شہود، یا حضرت شہادت، حضرت نجمۃ الہدیہ میں سے ایک ہے۔ یہاں حضرت
نجمہ کا ایک مختصر سا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) حضرت غیب مطلق: اعیان ثابۃ
کا عالم (۲) حضرت شہود یا شہادت: حضرت غیب کا مقابل۔ اس کا محل عالم الملک
ہے۔ (۳) حضرت غیب مصنف: اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا رخ
غیب مطلق کی طرف ہے۔ اس کا عالم جبروت و ملکوت ہے (۴) دوسری وہ جس کا
رخ عالم شہادت کی طرف ہے اور اس کا مقام عالم مثال ہے۔ (۵) حضرت جامعہ:
جو چاروں حضرات کو جامع ہے اور اس کا محل انسان کامل ہے جو تمام عالموں کا جامع
ہے۔ بعض صوفیاء نے حضرات خمس کے یہ عنوان مقرر کئے ہیں (۱) حضرت غیب الغیب
(۲) حضرت اسماء و صفات جسے مجمع البحرین اور تاب و سین اور برزخ البرازخ اور
برزخیت اولیٰ ابھی کہتے ہیں (۳) حضرت افعال جہاں امر و عالم ربوبیت ہے۔ (۴)
عالم مثال اور خیال منفصل (۵) حضرت جس و ملک یا (۱) حضرت غیب (۲) حضرت
شہود (۳) حضرت واسطہ جامعہ (۴) حضرت مثال اور (۵) حضرت جس و شہادت
(حاشیہ مترجم)
- ۹۸ فتوحات ج ۲، ص ۴۷۵
- ۹۹ فتوحات میں یہ نام سردانی اور رسالہ روح القدس میں سردانی درج کیا گیا ہے۔
- ۱۰۰ رسالہ روح القدس، ص ۱۱۳ - ۱۱۴

۱۰۱۔ ابدال ہمیشہ سات کی تعداد میں ہوتے ہیں نہ کم نہ زیادہ۔ یہ لوگ ہفت اقلیم کی حفاظت پر مامور ہوتے ہیں۔ ساتوں کے تحت ایک ایک اقلیم ہوتی ہے۔ اقلیم اول کا ابدال حضرت ابراہیم کے قدم پر اقلیم دوم کا حضرت موسیٰ کے، اقلیم سوم کا حضرت ہارون کے اقلیم چہارم کا حضرت ادریس کے پنجم کا حضرت یونس کے، اقلیم ششم کا حضرت عیسیٰ کے اور اقلیم ہفتم کا ابدال حضرت آدم کے قدم پر ہوتا ہے۔ اللہ نے انھیں کائناتی اسرار اور عروج کا علم ودیوت کر رکھا ہے۔ ان کے بالترتیب نام یہ ہیں :- (۱) عبدالحئی (۲) عبدالعظیم (۳) عبدالودود (۴) عبدالقادر (۵) عبدالشکور (۶) عبدالسمیع (۷) عبدالبصیر، (ایک روایت میں پانچویں اقلیم کے ابدال کا نام عبدالقاسم آیا ہے۔ عبدالقاسم اور عبدالقادر کو ان علاقوں پر مستط کیا جاتا ہے جہاں عذاب آنا ہو (منترجم)

۱۰۲۔ فتوحات، ج ۲، ص ۷

۱۰۳۔ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۴

۱۰۴۔ رسالہ روح القدس، ص ۸۲ - ۸۵

۱۰۵۔ فتوحات، ج ۱، باب ۳، ص ۲۰۶

۱۰۶۔ عددی منسوب ہے عددہ سے جو ایک جگہ کا نام ہے۔ مراد ج ۲ ص ۹۲۴

۱۰۷۔ اولیں قرنی سے سمراندیہاں بظاہر اسی قرنی ازین ہی ہیں جو تابعین میں سے تھے اور مشہور عارف ہوئے ہیں۔ آنحضرتؐ سے ملاقات نہیں ہوئی۔

۱۰۸۔ روح القدس، ص ۸۲، ۸۳

۱۰۹۔ شکا ز بردن شداد اس شخص کو کہتے ہیں جسے دخول سے قبل ہی انزال ہو جاتا ہو۔

منشی الادب، ابن عربی کے بیان کے مطابق اشبیلیہ میں اس شخص کو شکا ز کہتے تھے جو ذباغی کا پیشہ اختیار کرے۔ شیخ مذکور یہی پیشہ اپنانے کی بجائے شکا ز کہلاتے۔

رسالہ روح القدس، ص ۹۷

۱۱۰۔ یہ شوق ایسا تھا کہ امام الطریق شیخ شبریلی نے اپنی بھانجی نکاح میں دینی چاہی تو کہلاوا بھیجا کہ میرا تو نکاح ہو چکا ہے۔ پانچ دن بعد اپنی دلہن کی رونا مائی کروں گا۔ یہ پیغام

بیچ کر بستر پر دراز ہو گئے اور ٹھیک پانچویں دن کے خاتمے پر واصل بحق ہو گئے۔
رک بہ روح القدس، ص ۹۷

۱۱۰ محولہ بالا۔

۱۱۱ شرفی اثنی عشریہ کے پاس ایک قصبے شرف سے منسوب ہے۔ مراد ج ۲، ص ۷۹

۱۱۲ رک بہ فتوحات جلد ۱، ص ۲۰۶

۱۱۳ رک بہ رسالہ القدس، ص ۸۳

۱۱۴ محولہ بالا، ص ۸۴

۱۱۵ محولہ بالا، ص ۸۳ تا ۸۴

۱۱۶ محولہ بالا، ص ۹۵

۱۱۷ محولہ بالا، ص ۸۸

۱۱۸ اقطاب نیات یا نیاتون : اہل اخلاص ہیں۔ اخلاص نیت ان کا مقصود ہے۔ یہ حضرات
اخلاص کو ہر عمل پر فریضت دیتے ہیں اور پل بھر کو اس سے غافل نہیں ہوتے ان کے
نزدیک عمل کی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں۔ ان کی قدر و قیمت خلوص نیت سے وابستہ
ہے (فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۱)

۱۱۹ محاسبہ نفس یہ ہے کہ اہل طریقت اپنے دن بھر کے افعال و اقوال کسی کا غز پر لکھتے رہتے
تھے۔ عشاء کے بعد تنہائی میں ان پر نظر ڈالتے تھے اور ہر قول اور ہر عمل پر شرعی حکم
لگاتے تھے۔ جہاں توبہ کی ضرورت ہوتی تو بہ کرتے اور جہاں شکر کا مقام آتا شکر ابن عربی
نے اس احتساب کا دائرہ نفس کی خواہشات، وساوس اور ارادوں تک پھیلا دیا
ہے۔ حوالہ سابقہ۔

۱۲۰ محولہ بالا،

۱۲۱ محولہ بالا، ص ۲۰۶

۱۲۲ نظر اس سے مراد ابو محمد عبداللہ بن فرج بن غزولون بحسب طلمیٹلی شونی، ص ۲۸۷ ہیں۔

- ۱۲۲ رک بہ کتاب الصلہ، ج ۱، ص ۲۷۶
- ۱۲۵ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۱۷ - ۱۱۸
- ۱۲۶ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۱۸
- ۱۲۷ سلا اقتصای مغرب کا ایک شہر تھا جو اب دریا بڑد ہو چکا۔ رک بہ مراصد، ج ۱، ص ۷۲۲
- ۱۲۸ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۱۸ - ۱۱۹
- ۱۲۹ محولہ بالا، ص ۱۲۲
- ۱۳۰ درة الفاعزہ، انگریزی ترجمہ : Sufis of Andalusia, P. 133
- ۱۳۱ یا برباندس کا شہر ہے، مراصد، ج ۱، ص ۱۳۷
- ۱۳۲ ابن عربی درة الفاعزہ میں لکھتے ہیں کہ وہ شہر یا برباندس Evora سے آئے تھے، جو اب فرنگیوں کے قبضے میں ہے۔ رک بہ
- ۱۳۳ بعض ماخذ میں ابو القاسم بن الجمرین آیا ہے (ابن حمدین قرطبہ کے ایک قاضی تھے)۔ ۱۱۲۷ میں انتقال کیا۔ ملاحظہ ہو درة الفاعزہ کا انگریزی ترجمہ، Sufis of Andalusia, P. 137
- ۱۳۴ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۲۳
- ۱۳۵ محولہ بالا، ص ۱۲۳
- ۱۳۶ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۲۵
- ۱۳۷ نفس الرحمن کی منزل کا تحقق رکھنے والے وہ زاہد اور متقی نفوس ہوتے ہیں، جو اپنے کام کاج اور کھانے پینے وغیرہ میں مہایت سمجھتی اور باریک بینی سے شریعت پر کاربند رہتے ہیں اور جب کسی معاملے میں کوئی ایسا شبہ پڑ جاتا ہے کہ ان کے دل اس جواز کو قبول نہیں کرتے تو اس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی کہ اللہ ان کے لیے کچھ نشانیاں ظاہر فرماتا ہے جس کے ذریعے یہ حلال کو حرام سے الگ پہچان لیتے ہیں اور اس کے نتیجے میں فرقہ الساد کے مقام پر ترقی پاتے ہیں اور ان کے نفس سے شک و شبہ زائل ہو جاتا ہے اور اس مقام کو جس پر وہ ترقی پا کر پہنچتے ہیں نفس الرحمن سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ خداوند رحمن اس

دیلے سے ان پر رحمت کرتا ہے۔ یہ حضرات ہمیشہ طیب چیزیں نوش کرتے ہیں اور پاکیزہ
اشیاء استعمال میں لاتے ہیں۔ فتوحات ج ۱، ص ۲۷۳۔

۱۲۱ فتوحات ج ۱، ص ۲۷۴ - ج ۲، ص ۳۴۷۔ رسالہ روح القدس، ص ۲۶، ۲۸، ۱۲۸،

۱۲۶

۱۲۲ قسطلیہ، اندلس کا ایک شہر ہے۔ مرصعہ ج ۳، ص ۱۰۹۲۔

۱۲۳ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۲

۱۲۴ محولہ بار ص ۱۲۳

۱۲۵ جیسا کہ متن میں اشارہ کیا گیا، ابن عربی دیگر اسماء الہی کی طرح اسم القیوم سے تعلق بھی
رہا سمجھتے تھے اور اس کے صاحب اسم کو "عبد القیوم" کا نام دیتے تھے اور قرآن کی اس
آیت سے استدلال کرتے تھے: "وقوموا للذکر قانتین" سورۃ بقرہ، آیت ۲۴۰۔ رک
۲۹۱۔ نیز رک یہ اصطلاحات صوفیاء کا شانی، حاشیہ شرح منازل السائین
ص ۱۲۸۔

۱۲۶ فتوحات ج ۳، ص ۲۵۰

۱۲۷ ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ص ۲۲

۱۲۸ فتوحات ج ۲، ص ۲۵

۱۲۹ موروز۔ اندلس کا شہر ہے۔

۱۳۰ شمس الہریر۔ ارسطو سے منسوب ایک کتاب کا نام ہے۔

۱۳۱ التذہبات الالہیہ فی اصلاح المملکتہ الانسانیہ، ص ۱۴۰ - ۱۴۱

۱۳۲ ہر واقع النجوم، ص ۲۰۲

۱۳۳ لہ ہمة فعالة وصدق عجیب، رسالہ روح القدس، ص ۹۹

۱۳۴ فتوحات ج ۲، ص ۲۱۷

۱۳۵ رسالہ روح القدس، ص ۱۰۱

۱۳۶ فتوحات ج ۲، فصل ۶، ص ۷۶

۱۵۲۳ رک بہ مر اسد ، ج ۳ ، ص ۱۲۵۸

۱۵۲۵ البطالب محمد بن علی بن علیہ ، معروف بہ البطالب کئی ، مؤلف کتاب ، قوت و القلوب

متونی ۳۸۶ در بغداد ، رک بہ دنیات الاعیان ، ج ۲ ، ص ۳۰۳ ، رقم ۶۳۰

۱۵۲۶ یہاں ابن عربی نے سہر کا لفظ استعمال کیا ہے ۔

۱۵۲۷ فتوحات ج ۱ ، باب ۵۳ ، ص ۲۷۷ ۔ رسائل ابن عربی ، ج ۲ ، حلیۃ الابرار ص ۲

۱۵۲۸ Sufis of Andalusia, P. 151

۱۵۲۹ ابن عربی حیانتہ و مذہبہ ، ص ۲۶

۱۵۳۰ فتوحات ، ج ۲ ، ص ۳۵

۱۵۳۱ رسالہ روح القدس ، ص ۱۲۶

۱۵۳۲ آواہ بروزن شہادنت میں ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو خدا پر یقین رکھے ،

نرم دل ہو اور خوفِ خدا سے بہت دعا و ناری کرتا ہو ، مگر ابن عربی کے ہاں اس کے

معنی ایسے شخص کے ہیں جو لوگوں سے آزار پہنچنے پر باوجود قدرت رکھنے کے حلیم و

بُردبار رہے ۔ فتوحات ، ج ۲ ، ص ۳۵

۱۵۳۳ فتوحات ج ۱ ، ص ۲۷۳ ۔ "نفس الرحمن" کی منزل کے محققین کے بارے میں قبل ازیں

وضاحت کی جا چکی ہے ۔

۱۵۳۴ یہ کتاب کس کی تھی ، یہ معلوم نہ ہو سکا ۔ البتہ اتنا یقینی ہے کہ یہ فارابی کی آراء ہیں المذہب

نہیں تھی کیونکہ اس کتاب میں مذکورہ جملہ نظر نہیں آتا ۔

۱۵۳۵ فتوحات ، ج ۳ ، باب ۲۲۲ ، ص ۱۷۸ ۔ ابن عربی "الہ" اور "اللہ" کے مابین یوں

فرق کرتے ہیں کہ الہ پر تشکیک وارد ہوتی ہے اور اس میں تعدد ہو سکتا ہے جب کہ اللہ کبھی

نکرہ نہیں ہوتا ، ہمیشہ بسورت معرفہ ہوتا ہے ، لہذا واحد معروف ہے اور کوئی بھی اس

سے نادانقت اور باہل نہیں ہوتی کہ متعدد خداؤں کے پوچھنے والے بھی اس کے معترف

ہیں ۔ جیسا کہ ان کا قول ہے : "ما نعبدہم الا لیتقر یونا الی اللہ ذلغی (سورۃ

۲۹ ، الزمر ، آیت ۳) انہوں نے یہ نہیں کہا کہ الی اللہ کبیر ہوا کبیر منہا "۔

۱۷۶ ابن عربی کہتے ہیں۔ یہ سونی قرآن مجید کے سوا گفتگو نہ کرتا تھا اور کتاب خدا اور سنت رسول اللہ کے سوا کسی چیز کو اہمیت نہیں دیتا تھا۔ نزد اس نے کوئی کتاب نہیں لکھی اور ان مؤرخین اور مصنفین کو ناپسند کیا ہے جو قرآن و حدیث کو چھوڑ کر تصنیف و تالیف میں جتے رہتے ہیں۔ حکام اور ان کے ساتھیوں کو ظالم اور شکر کا خطاب دیتا تھا اور ان سے بے محابا لڑائی جھگڑا کیا کرتا تھا؛ یہاں تک کہ ابن عربی کے والد کو جو سلطان وقت کے ساتھیوں میں سے تھے، اسی وجہ سے ان کے سامنے سختی سے بھڑک دیتا تھا۔ وہ ہمیشہ پاپا رہا اور زادراہ کے بغیر روم میں جنگ و جدال میں مصروف رہتا تھا۔ بحوالہ بالا ص ۱۰۹ تا ۱۱۰

۱۷۷ فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۱، مذکورہ ماخذ میں ابن عربی نے ان میں سے بعض کے مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں: مفرق، مداوی الکَلْم، لکاء، مرتفع، شفاء، ماتی، ناتب، مخوذ شحر الما، عنصر الحیات، شریذ، راجع، صانع، طیار، سالم، خلیفہ، مقسوم، حتی، رامی، واسع، بحر ملسق، ہادی، مصلح و باقی۔ ان کے نام لکھنے کے بعد مزید کہتے ہیں کہ یہ لوگ جن کے نام مجھے بتائے گئے، مکملینی ہیں، حضرت آدم سے لے کر سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک البتہ قطب واحدہ روح محمد سے جو تمام انبیاء و رسل کی مدد کرنے والی ہے۔

۱۷۹ عبد الرحمن سوم (خلافت ۳۰۰ تا ۳۵۰) اندلس کا سب سے بڑا اموی خلیفہ تھا۔ اس نے اپنی محبوب بیوی زہرا کے لیے قرطبہ سے تین فرسنگ دور شمال میں شہر کوہ عروس کے کنارے آباد کیا تھا اور اس کا نام مدینۃ الزہرا رکھا۔ ایک عرصے تک اس کی تعمیر ہوئی اور بالآخر جب یہ شہر بایں جمال و زیبائی تیار ہوا تو سلطان کے حکم کے مطابق اس کے دروازے پر زہرا کی تصویر کندہ کی گئی۔ کہتے ہیں کہ جب شہر آباد ہو چکا تو زہرا نے اپنے پرشکوہ کاخ سلطانی کے ایک ایوان میں بیٹھ کر شہر کی زیبائش اور اپنے سخن و جمال کا مشاہدہ کیا۔ برابر میں کھڑے سیاہ پہاڑ پر نگاہ پڑی تو شاہ سے کہا کہ کیا ایسا کالا بھجنگ پہاڑ مجھ ایسی حسین عورت کے پہلو میں رہنے کے لائق ہے۔ بادشاہ

نے حکم دیا کہ پہاڑ کو کھود ڈالا جائے۔ اہل دربار نے عرض کی کہ یہ ممکن نہیں؛ لہذا حکم دیا گیا کہ اس پہاڑ پر اُگے ہوئے جنگلی درخت اکھاڑ کر ان کی جگہ انجیر اور بادام کے پودے کاشت کر دیئے جائیں تاکہ موسم بہار میں ان درختوں کے سفید خوشنما پھول پہاڑ کو چر نور اور انق کو تابناک کر دیں۔ عبدالرحمن کے جانشین اس شہر کی حفاظت نہ کر سکے اور یہ ویران ہو گیا۔ قرن دوم کے نصف تک اس کے بعض حصے باقی تھے۔ اب صرف اس کے کھنڈر باقی ہیں۔ ریک۔ محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار، جلد ۱، ص ۲۶۰ء
تاریخ دول وعل اسلامی از کارل بر دکلمان، ترجمہ آتای دکترا دی جزایری، ص ۲۶۳، ۲۶۴ء

۱۷۱۔ محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار، جلد ۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۱

۱۷۲۔ محولہ بالا، ص ۲۵۹

۱۷۳۔ بجایہ یہ کسر جا د تخفیف جیم۔

۱۷۴۔ شیخ البدرین مغربی مالکی کا نام شعیب تھا۔ والد کا نام حسین اور بیٹے کا نام مدین تھا۔ المغرب کے مشائخ کبار میں شمار ہوتے ہیں۔ جامی کے بیان (نفحات الانس ص ۵۲۰) کے مطابق ۵۹۰ھ، ابن عربی کے مطابق (فتوحات جلد ۴، ص ۱۹۵) اور حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ج ۱، ص ۸۴، استانبول ۱۳۶۰) ۵۸۹ھ میں انتقال کیا۔ دکترا عبدالرحمن بدوی، مصر نے ان کا سال وفات ۵۹۴ بیان کیا ہے (ریک۔ التذکار ص ۱۲۱)

۱۷۵۔ نفحات الانس، ص ۵۲۷

۱۷۶۔ ابن عربی کے بیان کے مطابق رجال غیب دس عدد ہوتے ہیں۔ نہ کم ہرتے ہیں نہ زیادہ۔ مستور ہیں اور ان کا جاننا ممکن نہیں۔ اللہ نے زمین و آسمان میں ان کو چھپا رکھا ہے۔ یہ اہل خشوع میں سے ہیں کہ تجلی رحمن متواتر ان کے احوال پر غلبہ کئے رہتی ہے۔ مطابق آیہ "و خشعت الطرصات للرحمن فلا تسع الا همسا" (سورۃ طہ، ۲۰ آیہ ۱۰۸) یہ لوگ ہمیشہ نرم گو اور آہستہ بات کرنے والے ہوتے ہیں جیسا کہ

اس آیت مبارکہ میں آیا ہے "وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً واذا مخاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً" (سورۃ ۲۵ آیت ۶۳) ہمیشہ آرام و آہستگی سے راہ چلتے ہیں۔ یہ لوگ خدا کے سوا کسی سے راز و نیاز نہیں کرتے، اور اس کے سوا کسی چیز پر نظر نہیں رکھتے۔ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱

۱۷۶ فتوحات بحیہ، ج ۲، ص ۱۱۔ سورۃ الضحیٰ آیت ۱۱

۱۷۷ محولہ بالا، ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۸۲ سطر ۲

۱۷۸ ایضاً، ج ۳، باب ۵۵۶، ص ۱۹۵

۱۷۹ ایضاً، ج ۲، باب ۵۰۲، ص ۱۴۱ سطر ۱۱۲ از آخر، سورہ النعام آیت ۹۱

۱۸۰ فتوحات، ج ۱، ص ۶۵۵، سطر ۸ از آخر

۱۸۱ سورۃ ۶ آیت ۴۰

۱۸۲ یعنی جب یہ لوگ سختی اور تنگی میں اپنے نفس کی لاچاری اور محتاجی کا تجربہ کر لیتے ہیں تو اس اصل معرفت تک پہنچ جاتے ہیں جو معرفتِ عبدیت کہلاتی ہے۔ اب ان سے بلا روک ٹوک ان کی حقیقت کا ظہور ہوتا ہے، جہاں شرک کا پایا جانا محال ہے۔ یہ حقیقت آرام و آسائش کی حالت میں بھی اسی طرح موجود ہوتی ہے، مگر اس کا بالفعل اظہار اس وقت تک نہیں ہوا تھا جب تک آدمی کا مفروضہ فعلی اختیار بلا شرکتِ غیرے رد لعل رہا۔ (مترجم)

۱۸۳ فتوحات، ج ۳، باب ۵۰۱، ص ۱۳۷ سطر ۹

۱۸۴ محولہ بالا، ج ۲، باب ۲۸۹، ص ۶۴۸

۱۸۵ محولہ بالا، ج ۱، باب ۳۵، ص ۲۲۱، سطر ۸

۱۸۶ ورع بہ فتح اول ثانی۔ مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں حرام اور مشتبہ سے اجتناب۔

ورع بہ فتح اول اور کسر ثانی اور بطور صفت مبالغہ سے، مزید معلومات کے لیے دیکھئے فتوحات

ج ۱، باب ۱۴۳، ص ۲۴۴، سطر ۲، از آخر

۱۸۷ مذکورہ بالا ناخذ میں آیا ہے کہ "فاعلم ان اباعبد اللہ المحاسبی کان من عاۃ ہذ المقام و ابایزید البسطامی و شیخنا ابامدین فی

زمانا کا نام خاصنتہ

۱۸۸ء چڑکھو نفس کی اصل کمال ہے اور زیادت کی عنایت۔

۱۸۹ء محاضرة الابرار ومسامرة الاخير، جلد ۱، ص ۱۵۷، سطر ۱۶ از آخر صفحہ

۱۹۰ء اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب "يحببهم ويحبونہ" سورۃ مادہ

آیت ۵۹

۱۹۱ء التذکرات، ص ۱۲۵، بحوالہ محاضرة الابرار ومسامرة الاخير

۱۹۲ء محاضر الابرار ومسامرة الاخير، ج ۱، ص ۲۰۰

۱۹۳ء اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب "وان يوماً عند ربك كالف سنة

مما تعدون" سورۃ ۲۲، آیت ۲۶۔ رسائل ابن عربی، ج ۲، رسالۃ الانتصار،

ص ۱۵، سطر ۱۔ فتوحات، ج ۲، ص ۲۸۵

۱۹۴ء سبۃ بی فتح وکسر سین، مراعد، ج ۲، ص ۶۸۸

۱۹۵ء فتوحات، ج ۲، ص ۲۸۹۔ محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۲۲۸

۱۹۶ء رسالۃ روح القدس، ص ۱۲۳

۱۹۷ء فتوحات، ج ۲، ص ۲۸۹

۱۹۸ء ابن قسّی۔ البر القاسم احمد بن حسین قسّی۔ ان کا خاندان روم سے تعلق رکھتا تھا اور شلب اندلس

سے آیا تھا۔ شعر و ادب میں شہرت رکھتے تھے اور اندلس کے ائمہ تصوف میں شمار ہوتے

تھے کہتے ہیں کہ مہدویت کا دعویٰ کیا اور اپنے آپ کو امام کہلوا یا۔ ماننے والوں کی ایک

بڑی تعداد ان کے ساتھ ہو گئی۔ آفر کار ۵۲۶ھ میں شلب ہی کے شہر میں اپنے ایک پیروکار

کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ ان کی مشہور کتاب "خلع النعلین فی الوصول الی

حضرة الجمعین" کی ابن عربی نے شرح کی ہے۔ الاعلام، ج ۱، ص ۱۱۲۔

۱۱۳۔ دائرة المعارف لسانی، ج ۳، ص ۲۵۶

۱۹۹ء فتوحات مجتبیہ، ج ۲، باب ۴۹۲، ص ۱۲۹، سطر ۱۰

۲۰۰ء فتوحات مجتبیہ، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶، سطر ۱۱

۱۷۷ رسالہ "درۃ الفاخرة" میں اس شخص کا نام ابو عبد اللہ طرسوسی بتایا گیا ہے۔ ر۔ ک

Sufis of Andalusia, P. 155

- ۲۰۲ فتوحات، ج ۲، ص ۳۹۸، سطر اذ آخر۔
 ۲۰۳ بہ فتح اول و کسر ثانی۔ اندلس کا ایک شہر ہے۔
 ۲۰۴ مالقہ بہ فتح سوم و چہارم۔ اندلس کا ایک شہر ہے۔ مرصدا، ج ۳، ص ۱۲۲۱
 ۲۰۵ فتوحات مکتبہ جلد ۱، باب ۷۰، ص ۵۷، سطر ۱
 ۲۰۶ فتوحات جلد ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۳۹-۳۳۸
 ۱۷۷ علم ہجری میں حروف ابجد کے وسیلے سے حساب کیا جاتا ہے جن کو مندرجہ ذیل کلمات میں جمع کیا گیا ہے۔ ابجد، ہوز، حطی، کلن، بعض، قرشت، شخز، منطع۔ حروف کی عددی حیثیت یوں ہے:-

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ی	ک	ل	م	ن
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۲۰	۳۰	۴۰	۵۰
س	ع	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ			
۶۰	۷۰	۸۰	۹۰	۱۰۰	۲۰۰	۳۰۰	۴۰۰	۵۰۰	۶۰۰				
ض	ظ	ع											
۸۰۰	۹۰۰	۱۰۰۰											

تہران ۱۳۹۳

- ۲۰۸ رباح بہ فتح اول۔ قلعہ رباح اندلس کا ایک شہر ہے۔ جو طلیطلہ کے اطراف میں واقع ہے۔ رک مرصدا الاطلاع، ج ۲، ص ۶۰۰
 ۲۰۹ ارکویا ارکون، بہ فتح اول و سکون ثانی۔ اندلس میں اطراف شنتبریہ میں واقع ایک قلعہ ہے۔ رک، مرصدا الاطلاع، ج ۱، ص ۵۸
 ۲۱۰ کرکوی بہ فتح اول و دوم یا کرکی بہ فتح اول و دوم سوم۔ اندلس میں اطراف ادریب میں واقع ایک قلعہ کا نام ہے۔ رک، مرصدا الاطلاع، ج ۳، ص ۱۱۶۔
 ۲۱۱ فتوحات مکتبہ ج ۴، ص ۲۲۰، سطر ۱۵
 ۲۱۲ فتوحات مکتبہ ج ۴، ص ۵۳۹، سطر ۳

- ۲۱۳ فتوحاتِ مکہ، ج ۱، ص ۳۲
- ۲۱۴ فتوحاتِ مکہ، ج ۲، ص ۵۰۳ نیز ج ۹، باب ۲۲، ص ۲۲۲
- ۲۱۵ فتوحات، بلد ۲، باب ۲۶۲، ص ۷۷، سطر ۱۱
- ۲۱۶ مقامِ تجلی یعنی فنائے مخلوقیت اور عینیت کا مقام جہاں لا موجود الا اللہ کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ (مترجم)
- ۲۱۷ فتوحات، ج ۲، باب ۲۰۶، ص ۲۸۶
- ۲۱۸ فتوحات، ج ۲، ص ۳۲۸
- ۲۱۹ فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۲
- ۲۲۰ یہ عبد اللہ ممدوی وہ ابو محمد عبد العزیز ممدوی نہیں ہیں جن کے لیے رسالہ روح القدس لکھا گیا تھا۔
- ۲۲۱ رسالہ روح القدس، ص ۲۳-۱۲۲
- ۲۲۲ اتصای مغرب کا ایک شہر ہے۔ مراد، ج ۲، ص ۲۲
- ۲۲۳ اس سے مراد ابن قرقول ابراہیم بن یوسف بن ابراہیم ہیں جو ۵۰۵ھ المرہ میں پیدا ہوئے اور ۵۶۹ میں فاس میں وفات پائی۔ کشف الطون، ج ۱
- ۲۲۴ فتوحات، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹، سطر ۱۳ از آخر۔
- ۲۲۵ غرناطہ بہ فتح اول، سکون ثانی۔ اندلس کا شہر۔ مراد، ج ۲، ص ۶۹۰
- ۲۲۶ اندلس کا شہر ہے۔ مراد، ج ۱، ص ۱۵۵
- ۲۲۷ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۷ سطر ۱۶۔ نیز ج ۲، باب ۲۰۷، ص ۹۔ البتہ دوسرے حوالے میں تاریخ طائف کا ذکر نہیں ہے۔
- ۲۲۸ ابن عربی کی تحریر کے مطابق یہ ۳۳ سال تک ان کے سفر و حضر کے ساتھی اور پاروہم رہے اور ملطیہ کے قیام کے زمانے میں راہی ملک عدم ہوئے۔ Sufis of Andalusia, P. 158
- ۲۲۹ رسالہ روح القدس، ص ۱۰۶

- ۲۳۱ فتوحات، ج ۱، ص ۷۸-۷۹، ج ۲، ص ۲۹۷
- ۲۳۲ المرید، فتح اول، کسرتانی و تشدید یاء۔ اندلس کا ایک بڑا شہر۔ مراد ج ۳، ص ۱۲۶۲
- ۲۳۳ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۷۴
- ۲۳۴ ابن عریف، البر العباس احمد بن محمد بن موسیٰ بن عطاء اللہ مہناجی اندلس المرید کے شہر کے باسی تھے۔ یک شنبہ دو جمادی الاولیٰ ۴۸۱ میں پیدا ہوا۔ حدیث و فتنہ و قرأت کی تحصیل کی صوفیانہ اشعار کہتے تھے۔ المرید میں تصوف کے ایک خاص سلسلے کی بنا رکھی اور جلد ہی اندلس کے اطراف و اکناف میں مشہور ہو گئے۔ بڑے صوفیاء میں سے بعض ان کے پیروکار ہو گئے اور ان کے مجالس میں شرکت کے لیے المرید کا رخ کرنے لگے۔ اس طرح المرید اندلس میں تصوف کا مرکز بن گیا۔ ان کی کتاب "محاسن المجالس" تصوف کی کتب میں معروف ہے۔ ۲۲ صفر ۵۳۶ میں مراکش میں فوت ہوئے۔ رک و فیلت الاعیان، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹، طبع بیروت؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن عربی کے واسطے سے ان کے اثرات بعد کے تمام صوفیاء پر پڑے۔ ابن عربی فتوحات میں (ج ۱، ص ۲۲۸) انہیں ادیب زمان کہتے ہیں اور کئی جگہ ان کے اقوال نقل کر کے ان کی تعریف و تحسین مقام کرتے ہیں (مثلاً ج ۲، ص ۱۳۳، ج ۳، ص ۲۹۶، ج ۲، ص ۹۳)

- ۲۳۴ فتوحات، ج ۱، ص ۲۲۸
- ۲۳۵ مواقع النجوم، ص ۴
- ۲۳۶ فتوحات، ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۲۲، سطر ۱۴
- ۲۳۷ فتوحات، ج ۲، ص ۲۳۶
- ۲۳۸ فتوحات، ج ۲، باب ۴۸۵، ص ۱۲۱
- ۲۳۹ فتوحات، ج ۲، ص ۲۹۲، سطر ۱۶
- ۲۴۰ فتوحات، ج ۲، ص ۲۳۶
- ۲۴۱ فتوحات، ج ۲، ص ۵۵۹۔ نفع الطیب جز ثانی، ص ۳۷۹
- ۲۴۲ غالباً عیسیٰ علیہ السلام مراد ہیں (مترجم)

۲۲۲ فتوحات ج ۱، باب ۷، ص ۶۶۶، سطر آخر صفحہ۔ متن کے مطابق یہ واقعہ تونس میں ۵۹۸ میں پیش آیا۔

۲۲۳ فتوحات ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۷۳، سطر ۸

۲۲۵ فتوحات ج ۱، باب ۴، ص ۹۸، طر ۱۰ از آخر۔ باب ۶، ص ۱۲۰

۲۲۶ ترجمان الاشواق، ص ۷

۲۲۷ فتوحات ج ۱، ص ۱۰

۲۲۸ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن سناک مسلمی ضریر بوعنی ترمذی (بورغ ترمذ سے چھ فرسنگ کے فاصلے پر ایک قصبہ ہے) مراصد ج ۱، ص ۲۳۰۔ ان کا انتقال ۲۷۹ میں ہوا۔ محمد بن اسماعیل بخاری کے شاگرد اور علم حدیث میں امام تھے۔ ان کی کتاب جامع ترمذی، کتاب علل اور شمائل نبوی معروف ہیں۔ رک الاعلام، ج ۷، ص ۲۱۳۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ابن عربی نے مکین الدین سے جس کتاب کی سماعت کی وہ صحیح ترمذی تھی جو صحاح ستہ میں شامل ہے۔

۲۲۹ محاضرة الابرار (ج ۱، ص ۴۲۲) پر ان کا نام تاج النساء درج ہے اور ان سے روایت حدیث کی ہے۔

۲۵۰ محدثین کی اصطلاح میں اجازہ حدیث کے لفظاً یا تحریراً بیان کرنے کے اذن کو کہتے

ہیں تفصیل کے لیے رک کتاب ج ۱، ص ۲۰۸

۲۵۱ ترجمان الاشواق ص ۸-۷

۲۵۲ قس بن ساعدہ، بن نمیر اول، عرب کے حکیم اور ماہر بلاغت کا نام، منتهی الارب ج ۳،

ص ۱۰۲۳

۲۵۳ معن بن زائدہ بن فتح اول، عرب کے ایک جوافر کا نام ہے۔ محولہ بالاج ۴، ص ۱۱۹۸

۲۵۴ سموال بروزن سفر جبل ایک پندے کا نام ہے جس کی کنیت الابرار ہے۔ محولہ بالاج ۲

ص ۵۸۵۔ اس کا نام جبریل بھی ہے۔

۲۵۵ فتوحات بحریہ سفر اول، ص ۲۸ تصحیح عثمان سبیلی، طبع مصر ۱۳۹۲ھ

۲۵۶ ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ص ۵۹

- ۲۵۷ رسالہ ابن عربی، ج ۲، رسالہ حلیۃ الابدال، ص ۱
- ۲۵۸ رسالہ روح القدس، ص ۱۲-۱۹
- ۲۵۹ فتوحات ج ۳، ص ۶۹
- ۲۶۰ ابوالعباس احمد سبئی ابن ہارون الرشید (خلیفہ عباسی) کا وہ پسر صالح تھا جو اس زمانے میں اپنے باپ کی طرز زندگی اور وقت کو ٹھکرا کر عزت گزینی اختیار کی۔ ۸۷۷ھ میں اپنے باپ کی زندگی ہی میں انتقال کیا۔ ان کو سبئی اس لیے کہتے تھے کہ صرف ہفتے کے دن کسبِ معاش کیا کرتے اور اس سے حاصل کردہ رزق حلال کے سہارے بقیہ ایام طاعت و عبادت خداوندی میں صرف کرتے۔ دنیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۶۸
- ۲۶۱ فتوحات ج ۲، ص ۱۵، سطر نوازا آخر۔
- ۲۶۲ حدیثِ نبوی ہے: "مثلی فی الانبیاء کمثل رجل بنی حائطاً فاکملہ الابنۃ واحده فکنت اناقلک اللبنة فلا ولا نبی بعدی"
- ۲۶۳ نور زہرہ فتح اول، ہکون ثانی و فتح ثالث۔ افریقا کا ایک شہر ہے۔ رک۔ مراد، ج ۱، ص ۲۸۰
- ۲۶۴ فتوحات ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹، ۳۱۸
- ۲۶۵ ابن عربی نے خود اس کی تردید کی ہے۔
- ۲۶۶ فتوحات صحیحہ، ج ۲، باب ۱۹۸، ص ۴۵۰، سطر ۹
- ۲۶۷ شرح حال ابن عربی، ضمیمہ ۴۴، فتوحات، ص ۲۵۶
- ۲۶۸ فتوحات ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۷-۱۸۶
- ۲۶۹ اکبریت الاحمر، ص ۱۴، حاشیہ الیاقیت والحجاہر، ج ۱، ص ۱۳
- ۲۷۰ التذکاری، ص ۳۰۲
- ۲۷۱ جامی لکھتے ہیں کہ ان کا قتل ہے "میری تھم سے ملاقات ہوئی....."۔ لغات، ص ۵۴۷
- ۲۷۲ شیخ کا بیجرہ طریق اس ترمذی سے بھی منقول ہے: ابن عربی از ابوالسعود ابن الشلی از سید محی الدین عبدالقادر الجیلانی از ابوسعید المبارک بن علی المخزومی الخزمی از علی بن احمد البسکاری از ابوالفرج محمد بن عبداللہ الطرطوسی از عبدالواحد بن عبدالعزیز التیمی از عبدالعزیز

بن الحارث الیمینی از ابو بکر محمد بن خلف اشبلی از ابو القاسم جنید البغدادی از سری السقطی از معروف الکفری از داؤد الطائی از ابو محمد حبیب العجی از حسن البصری از حضرت علی بن ابی طالب از رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (مترجم)

۲۴۳ اس شخص کا نام فتوحات مکمہ (نسخہ مطبوعہ دارصادر، بیروت) میں "اب وژی درج" ہوا ہے۔ آٹائی ابوالوفا قناتزانی نے "التذکاری" ص ۳۰۳ پر ادراشیح خاکی نے الجانب الغربیٰ میں فقط "وروزی" لکھا ہے۔ ہم نے اپنے متن میں وہی نام لیا ہے جو مورخ الذکر مآخذ میں مندرج ہے۔

۲۴۴ الجانب الغربیٰ۔

۲۴۵ مصر میں ایک مشہور محلہ ہے۔

۲۴۶ محاضرة الابار و مسامرة الاخیار، جلد ۲، ص ۵۲، سطر ۴

۲۴۷ نفع الطیب، جزو ثانی، ص ۲۷۹ پر درج ہے کہ اہل مصر نے ان پر اعتراضات کئے ان کے خون کے پیاسے ہوئے لیکن اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن بجاہی کے ہاتھوں ابن عربی کو رہائی دلائی جنھوں نے ان کی رہائی کی کوشش کی، ان کے انزال کی تاویل کی اور ان کے رہا ہونے کے بعد ان کے پاس آئے اور کہا، "کیف یجس من حل صندہ الایھوت فی الناسوت؟"

۲۴۸ یہاں حرم شریف میں واقع مقام ابراہیم مراد ہے۔

۲۴۹ منقول از شذرات الزہب، ج ۵، ص ۱۹۶

۲۵۰ مقدمہ تفسیر، منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۹

۲۵۱ فتوحات ج ۲، باب ۱۸۸ ص ۳۷۶، سطر ۱۱۵ از آخر

۲۵۲ عزیز الدین کیکاؤس اول دلغیاٹ الدین کینخسرو ایشیائے کوچک کے سلجوقی بادشاہوں

میں سے تھا جو ماہ صفر ۶۰۸ھ میں قونیا میں تخت نشین ہوا، اور ۶۱۶ھ تک سلطنت کی۔

اخبار سلاجقہ روم، مقدمہ از دکتر محمد جواد مشکور، ص ۹۵، تہران ۱۳۵۰

۲۵۳ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۶۳

۲۸۲ مقدمہ تفسیر، منسوب بہ ابن عربی، ج ۱ ص ۲

۲۸۵ فتوحات، ج ۲، فصل ۱۱، ص ۲۷۲ سطر ۱۰ از آخر

۲۸۶ قونیه، طغیہ، قیصریہ، سیداس، ارزروم سب ایشیائے کوچک کے شہر ہیں۔ قونیه
۶۷۰ء سے ۱۰۷۱ء تک سلجوقیوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ رک اخبار سلا جہر دوم، مقدمہ

ص ۹۵

۲۸۷ فتوحات، ج ۲، باب ۳، ص ۳۷۳، سطر ۱۳ آخر

۲۸۸ فتوحات، ج ۲، ص ۱۵، سطر ۱۳ از آخر

۲۸۹ محلہ بالا ج ۲، باب ۷، ص ۸، سطر ۱۱۲ از آخر، لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک سے میری

- ملاقات دبیر میں ہوئی۔ اس جماعت میں سے بس انہی سے میری صحبت رہی۔ اگرچہ ان
کے دیدار کا شوق ہمیشہ رہا۔ (رُخسبیں چالیس افراد ہیں جن کی تعداد مذکورہ ہوتی ہے نہ زیادہ۔

ان کا حال عظمت خداوندی سے قیام بچتا ہے۔ یہ ارباب قول ثقیل ہیں۔ جیسا کہ قول خداوندی

ہے کہ "سَلِّقْ عَلَیْهِ قَوْلًا ثَقِيلًا" (سورۃ ۳۷ - آیت ۵) ان کا پیغام رجبیوں اس

لیے ہے کہ ان کو سال میں صرف ایک ماہ کے لیے اس مقام کا تحقق حاصل ہوتا ہے یعنی صرف

رجب کے مہینے میں شروع سے آخر تک

۲۹۰ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۶۲ - ۳۸۱ شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۲

۲۹۱ مراد ہے پنتیسرے عباسی خلیفہ الناصر الدین اللہ احمد جس نے ۵۷۵ھ سے ۶۲۲ھ تک

حکومت کی۔

۲۹۲ فتوحات، ج ۴، ص ۳۹۲، سطر ۶ از آخر

۲۹۳ فتوحات، ج ۴، ص ۵۴۷، سطر ۱۲ - محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۵۴

۲۹۴ اناطولیہ، آج کل کے ترکی کے تقریباً برابر ہے۔

۲۹۵ ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ص ۷۲، ۷۳

ص ۶۳

۲۹۶ مقدمہ ترجمان الاشواق، ص ۹، فتوحات جلد ۳، ص ۵۶۳

۲۹۸ ترجمان الاشراف، ص ۱۱ - ۱۰

۲۹۹ محلہ بالا، ص ۱۳

۳۰۰ محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۲۰

۳۰۱ سبھی بن حبش شہاب الدین سہروردی شیخ الاشراف (۵۴۹ - ۵۸۴)

۳۰۲ ملک ظاہر غیاث الدین حاکم حلب صلاح الدین یوسف بن ایوب کا بیٹا تھا۔ مصنف ۵۶۸

میں قاسمہ میں پیدا ہوا، اور میں جمادی الآخر ۶۱۱ھ کو قلعہ حلب میں فوت ہوا، اور

وہیں دفن کیا گیا۔ دنیات الاعیان، ج ۴، ص ۶۔ جیسا کہ ذکر ہوا یہ بادشاہ شیخ سہروردی

کا دوست اور حامی تھا اور فقہائے حلب اور اپنے باپ صلاح الدین کے مقابلے میں

اس نے شیخ سہروردی کی حمایت کی۔ اگرچہ اس حمایت سے کچھ ہونہ سکا اور شیخ

اشراق کو قتل کر دیا گیا۔ ابن عربی سے ملاقات کے دوران دونوں کے ماہین شیخ اشراق کے

کے بارے میں اور ان کے احوال و افکار پر گفتگو ہوئی یا نہیں، اس کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

۳۰۳ فتوحات، ج ۴، ص ۵۳۹، سطر ۱۱۵ از آخر

۳۰۴ محلہ بالا، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹، سطر ۱۳ از آخر

۳۰۵ فتوحات ج ۴، ص ۸۳

۳۰۶ سورۃ مجادلہ، آیت ۱۴ - در الثمین، ص ۳۰

۳۰۷ حوالہ بالا

۳۰۸ جامع کرامات الاولیاء، ص ۱، ص ۲۰۲

۳۰۹ محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۲۸۲، سطر ۱۱

۳۱۰ یعنی ہوتی الہی کی دونوں جہتوں کا دیدار: بلا قید ظہور۔ مگر ہوتیت ماورائے ظہور ہے یہاں

اس کے ظاہر و باطن کی تقسیم ناقابل فہم ہے۔ (مترجم)

۳۱۱ فتوحات، ج ۲، ص ۵۹۱ بحوالہ "ابن عربی" حیاتہ و مذہبہ، ص ۸۶ -

۳۱۲ مقدمہ کشف العطاء، ص ۱۳ -

۳۱۳ عثمان سبھی نے یہ تعداد ازولسوی گنتی کے مطابق لکھی ہے۔ رک، حواشی حصہ

A Comparative Study of the Key philosophical
concepts in Sufism and Taoism, Ibn Arabi and
Lao-tzu chuang-tzu

۳۱۳ البرہا علی عینی کا نام ان حضرات کے ساتھ نہیں لینا چاہیے۔ کیونکہ وہ سخت ناقابل اعتبار ہیں۔
وہ خود بھی اپنے بیشتر خیالات سے رجوع کر چکے ہیں۔

۳۱۵ دیوان ابن عربی، ص ۹۱

۳۱۶ محولہ بالا، ص ۲۷۷

۳۱۷ فتوحات مکیہ ج ۲، ص ۵۵۳ سطر ۳ از صفحہ آخر

۳۱۸ محی الدین بن محمد بن ابی الحسن علی، ملقب بہ زکی الدین، ادیب، شاعر، خطیب اور شافعی
فقہیہ ۱۱۵۵ھ میں دمشق کے مقام پر پیدا ہوئے۔ ۵۸۸ھ میں قاضی شہر ہوئے اور اسی شہر میں

۵۹۸ھ میں فوت ہوئے۔ دنیاات الاعیان، ج ۲، ص ۵۹۴

۳۱۹ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۶۱

۳۲۰ شذرات الذهب، ج ۵، ص ۲۰۲

۳۲۱ ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ص ۹۵

۳۲۲ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۷۸

۳۲۳ کتاب کا پورا عنوان تھا "الشجرۃ النعمانیہ والرموز الجفریہ فی الدلۃ العتقانیہ" ^{نہ}

۳۲۴ جامع کرامات الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰۲

۳۲۵ نفع الطیب، ج ۲، ص ۳۷۸

حواشی

حصہ اول

باب

اساتذہ و مشائخ، کتب و رسالات

اپنی کتاب ”وصایا“ میں اس کے متعلق ابن عربی یوں رقم طراز ہیں کہ میرے اُستاد ابو بکر بن محمد بن خلف بن صاف لُحَی، اشبیلیہ میں ”قوس المحبتہ“ میں اکثر ہمیں گُروں نصیحت کیا کرتے تھے کہ پتھر اپنے دشمن سے ایک مرتبہ اور پتھر اپنے دوست سے ہزار مرتبہ۔ عین ممکن ہے کہ دوست تمہیں چھوڑ جائے اور وہ نقصان پہنچانے کو بخوبی جانتا ہے۔ درج ”کتاب وصایا“ صفحہ ۲۸۴۔

رعین (ر) پر پیش اور عین پر زبر کے ساتھ۔ عین میں ایک جگہ کا نام ہے۔ رجوع کیجئے ”مرصد الاطلاع“ جلد دوم صفحہ ۱۶۲۲۔ ابو عبد اللہ محمد بن رعین اشبیلی مقرئ اندلس کے ہم عصر تارلوں کے امام تھے۔ قرأت قرآن کے سلسلہ میں انہوں نے بڑی نادر کتب چھوڑی ہیں اور انہی میں سے ایک کتاب ”کافی“ ہے۔ انہوں نے ۴۷۶ میں انتقال کیا۔ رجوع کیجئے:

”لغیۃ الوعاۃ“ جلد دوم صفحہ ۱۔ نیز ”معجم المطبوعات“ جلد دوم صفحہ ۱۷۷۶۔
 ابو الحسن شریح بن محمد بن شریح اسی کتاب ”کافی“ کے مولف ابو عبد اللہ محمد بن شریح کے بیٹے تھے۔ وہ بھی اپنے زمانے میں اپنے نامور باپ کی طرح برگزیدہ تارلوں میں سے تھے۔ بلکہ اس جماعت کے سربراہ تھے۔ لوگ قرآنی علوم کے سیکھنے کے لیے ان کی طرف رجوع کرتے تھے اور ان کی شاگردی پہ فخر کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے باپ نیز ابو محمد بن حزر بن ابو عبد اللہ بن منظور، ابو عبد اللہ خولانی اور دوسرے زعماء سے سماعت حدیث کی اور ابن حزم سے ان کی روایت کی سند حاصل کی، وہ اشبیلیہ کے خطیب بنے اور پچاس سال تک اس عہدے پر فائز رہے۔ وہ ۴۵۱ میں پیدا ہوئے اور ۵۳۹ میں وفات پائی۔ رجوع رک بہ
 ”العبریٰ خبر من غیر“ جلد چہارم صفحہ ۱۰۷، و لغیۃ الوعاۃ“ جلد دوم صفحہ I: ۱۔ علامہ

کوئی کتاب نہیں۔ دوسری کتاب "الاستیعاب" ہے جو مشاہیر کے متعلق ہے اور جس کے چار حصے ہیں۔ مندرجہ ذیل بھی اپنی کی تصنیف ہیں را۱ "جامع بیان العلم والفضل" (۲) "الدرائی اختصار المقارن والیسیر" (۳) "الشواہد فی اثبات خبر الواحد" (۴) کتاب التخصی لمافی الموطا من حدیث رسول اللہ صلعم (۵) کتاب اخبار ائمة الامصار (۶) کتاب البیان من تلاوة القرآن (۷) کتاب العقل والعقلاء ماجاد فی اوصافہم عن الحكماء والعلماء سن ۳۶۲ میں پیدا ہوئے اور ۴۶۰ میں وفات پائی۔ رجوع کیجئے "بغیة الملتبس فی تاریخ رجال اندلس" صفحہ ۲۷۷-۲۷۸ ص ۲۷۵

۱۱ ابو محمد عبدالحق بن عبدالرحمن بن عبداللہ ازدی اشبیلی حافظ المعروف ابن خراط، فقیہ و حدیث و لغت کے ماہر عالموں میں سے تھے۔ "الاحکام الصغریٰ و الکبریٰ" اور "کتاب الطح بن الکتب السنہ" جیسی اہم کتابیں لکھی ہیں۔ ابو بکر العربی، ابو الحسن شریح اور دوسروں سے روایت کی۔ وہ بچائی کو چلے گئے اور وہیں خطیب رہے۔ سن ۵۸۱ میں ۱۷ سال کی عمر میں وہیں وفات پائی۔ رجوع کیجئے "العبر فی خبر من غیرہ" جلد دوم صفحہ ۴۴-۲۴۳ نیز "بغیة الملتبس" ص ۳۷۸-۳۷۹

۱۲ خربستانی۔ یعنی خربسا سے نسبت رکھنے والا۔ یہ لفظ "ج" پر زبر اور "ر" پر زبر اور "س" پر سکون رکھتا ہے۔ ملک شام میں ایک جگہ کا نام ہے۔

۱۳ الرقائت بمعنی معارف طریقت و سلوک، رجوع کیجئے "بہ کشف" جلد اول صفحہ ۵۸۱

۱۴ سلمان بن اشعث بن شداد بن عمرو ازدی المعروف بہ الوداد و سجستانی صحاح ستہ کے مولفین میں سے ہیں۔ وہ سن ۲۰۲ میں پیدا ہوئے۔ علم حدیث کے حصول کی خاطر خراسان، شام اور مصر کا سفر کیا اور آخر کار بصرہ میں سکونت اختیار کر اور وہیں سال ۲۷۵ میں وفات پائی۔ انھوں نے اپنی کتاب "سنن" کو طبرستان اور معتبر راویوں سے سن کر تالیف کیا۔ پھر احمد بن حنبل کو وہ کتاب دکھائی جنھوں نے اسے بہت پسند فرمایا۔ رجوع کیجئے "بہ فیات الاعیان" جلد دوم، رقم ۲۷۱ صفحہ ۲۰۲ نیز طبقات الحفاظ سیوطی، رقم ۹۳ صفحہ ۲۶۱۔

۱۵ ابو عبداللہ مازری "ز" بہ فتح اور کسر و فو سے پڑھا جاتا ہے۔ یہ جزیرہ صقلیہ میں ایک چھوٹا سا قصبہ ہے۔ مشہور محدث محمد بن عصبی بن عمر مالکی المعلم فی شرح مسلم علی کے مولف ہیں۔ اپنے

وقت کے اماموں میں شمار ہوتا تھا۔ انھوں نے سن ۳۶۵ میں ۸۳ سال کی عمر میں وفات پائی۔
رجب ۷۰۰ھ العبر جلد چہارم صفحہ ۱۰۰ اور "بئینۃ الملتس" صفحہ ۱۳۳۔ کتاب کا نام جیسا کہ ہم نے
لکھا ہے۔ ابن عربی کے خط کے اصل متن میں بھی "المعلم لفراند مسلم" ہی ہے۔

۱۴۷ ابن عربی کی عبارت یوں ہے۔ "اپنی تالیفات میں سے مجھے پچھراٹھی اُس نے" کتاب النہایت
المجتہد اور کفایت المعتقد" و احکام شریعہ و علم حدیث کی اصطلاح میں تبادلہ سے مراد ہے کہ
استاد کتاب کا اصل نسخہ شاگرد کے سوا لے کرتے ہوئے کہہ دے کہ یہ میری شہید ہے اور
احادیث کی تصریح نہ کرے۔ رجوع کریں "الجزیرۃ تالیف شیخنا ابہا فی صفحہ ۸۲ جو محدث
مجلسی کی کتاب الرجال کے مجموعہ میں شامل ہے۔

۱۴۸ ابن نہیں، عبد الدین ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن حسین رجال علامہ حلی شافعی اپنے زمانے کے مشہور فقیہوں اور
تاضیوں میں سے تھے۔ انھوں نے بغداد میں ابو جاد غزالی سے فقہ کا درس لیا۔ بہت سی
کتابیں تالیف کیں کتاب مناقب الابرار "رسالہ قیشری" کی طرز پر لکھی۔ مناسک الحج
اور "اخبار المناجات" بھی انہی کے رثات قلم ہیں۔ انھوں نے ۵۳۱ میں وفات پائی۔
رجوع بہ "الرائی بالوفیات" جلد اول صفحہ ۱۶۱ء اور دائرہ المعارف بستانی، جلد
سوم صفحہ ۳۶۶ !

۱۴۹ ابو الخیر شافعی سن ۵۱۲ میں قزوین کے شہر میں پیدا ہوئے۔ نیشاپور میں فقہ پڑھی اور حدیث
سنی۔ پھر بغداد چلے گئے اور وہاں مدرسہ نظامیہ میں وعظ کرنے لگے۔ ہر رات ایک قرآن مجید
ختم کرتے تھے۔ پھر قزوین ہی کو لوٹ آئے اور سال ۵۵۵ میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ رجوع
کیجئے بہ "مرآة الزمان" جلد ہشتم، صفحہ ۳۲۳ !

۱۵۰ گمان غالب ہے کہ ابو جبر احمد بن حسین بن علی بن موسیٰ خضر جردہ بہت ہی ہیں جو سال ۴۸۲ سے ۴۵۸
تک زندہ رہے۔ حدیث اور قرآن کے حافظ اور خراسان کے شیخ الاسلام تھے۔ قرآن و
حدیث پر اس کی متعدد تالیفات ہیں۔ (رجوع کیجئے بہ طبقات الحفاظ سیوطی، صفحہ ۳۳۳ !
۱۵۱ ابو طاهر صدر الدین احمد بن محمد بن احمد سلف (احمد لقب ہے) بن محمد بن ابراہیم اصفہانی خردانی
شافعی (حروان شہر اصفہان میں ایک محلے کا نام ہے) المعروف ابو طاهر سلفی، کہیں ۴۷۲

کے لگ بھگ اصفہان میں پیدا ہوئے۔ اسی شہر کے عالموں سے حدیث پڑھی اور سترو سال کی عمر میں خود احادیث نقل کرنے لگے۔ بعد میں بغداد چلے گئے۔ اسی شہر میں علم فقہ کی طرقت توجہ دی۔ حتیٰ کہ وہ شافعی فقہ میں ایک متبحر عالم بن گئے۔ فقہ کے علاوہ ادب اور تجوید میں کمال پایا۔ پھر سیر و سیاحت کی غرض سے نکلیں۔ شہر "مور" میں پہنچے اور وہاں سے ۵۱۱ میں اسکندریہ منتقل ہو گئے اور اسی شہر میں سن ۵۷۹ میں اس دنیا سے کوچ کر گئے۔ "معجم شجر اصفہان" معجم شیوخ بغداد اور "معجم السفر" انہی کی تصانیف میں۔ رجوع کیجئے یہ "وفیات الاعیان" جلد اول صفحہ ۱۶۶ نیز "دائرہ المعارف بتانی" جلد چہارم صفحہ ۲۰۶؛

۱۹ ابن عساکر - علی بن ابی محمد حسن بن ہبیلہ اللہ شافعی دمشقی ایک زبردست محدث اور حافظ قرآن اور نامور مورخ تھے۔ وہ سال ۳۹۹ ھ میں دمشق میں پیدا ہوئے اور سال ۵۷۱ میں دنائت پا گئے۔ رجوع کیجئے یہ "معجم المطبوعات" جلد اول صفحہ ۱۸۱؛

۲۰ ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمن بن علی بن محمد بن علی بن عبداللہ بن الجوزی بغداد کے رہنے والے اور حنبلی مسلک کے فقیہ ہونے کے علاوہ نامی گرامی داعظ اور نامور مورخ تھے۔

۵۰۸ یا سن ۵۱۱ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ نطنجی بغداد میں بھی تعلیم حاصل کی۔ ان کی تالیفات بڑی کثیر تعداد میں ہیں۔ کوئی ایک سو پچاس کتابوں کو ان کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔ ان میں سے احادیث "الموضوعات" ان کی تصانیف سے تاریخ طوک و اہم میں "المنظوم تراجم میں" صفحہ الصفوہ " نیز "تلبیس ابلیس" یا "فقد العلم والعلما" اور "مشیر الغرام" وغیرہ وغیرہ۔ سن ۵۹۷ میں بغداد میں فوت ہوئے۔ رجوع کیجئے یہ تذکرۃ المحتفاظ سلوٹی رقم ۱۰۶۵ صفحہ ۲۷۸ - ۳۷۷ نیز ادارہ المعارف بتانی جلد دوم صفحہ ۲۲۳ - ۲۲۴؛

۲۱ ابو عبداللہ جمال الدین محمد بن عبداللہ مالک طائی جانی سن ۶۰۰ میں اندلس کے شہر جیان میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم پائی۔ وہ مالکی مسلک کے تھے۔ مشرق کی سمت سفر کر کے دمشق میں سکونت اختیار کی۔ پھر شافعی مسلک کی طرف مائل ہو گئے اور ۱۲ شعبان ۶۷۲ کو اسی شہر میں دنیا سے رخصت سفر باندھا اور کربہ تاسیلون کے دامن میں دفن ہوئے۔ رجوع کیجئے یہ "دائرہ المعارف" جلد چہارم صفحہ ۱۷ - ۱۶ - ابن مالک نے ابن عربی سے بھی درس لیا ہے۔ رجوع کیجئے یہ "معجم المطبوعات"

جلد اول صفحہ ۲۳۱ ؤ

۲۲ خلف بن عبد الملک بن مسعود بن بشکوال بن خزرجی انصاری اندلسی سن ۳۹۶ میں شہر قطیف میں پیدا ہوئے اور سن ۵۷۸ء اسی شہر میں وفات پائی۔ مدت تک اشبیلیہ میں قاضی کے عہدہ پر فائز رہے۔ پچاس کے لگ بھگ کتابوں کو ان سے منسوب کیا جاتا ہے ان میں سب سے زیادہ مشہور مندرجہ ذیل ہیں: (۱) "تاریخ در احوال اندلس" میں سے نفخ الطیب کے مصنف نے بہت استفادہ کیا ہے (۲) "الفرائض والمبہات" جو بارہ حصوں میں ہے بعض محدثوں نے ان کے ناموں کا تعین کیا ہے، مگر ان کے اپنے نام حدیث میں مبہم سے ہیں۔ "رواۃ الموطأ" ایک حصے میں ہے اور "الفوائد المنتخبہ والحکایات المستغربہ" میں حصوں میں ہے۔ "الحکس والفضائل" اکیس حصوں میں ہے اور تراجم میں ہے۔ درج کیجئے: "الاعلام" جلد دوم صفحہ ۳۵۹ و "التکلمہ لکتاب الصلہ" جلد اول صفحہ ۳۰۴ تا صفحہ ۳۰۷ رقم ۸۳۱ ؤ

۲۳ نیک ایک تفسیر کا نام ہے جو حمص اور دمشق کے درمیان واقع ہے۔ ریک "بمرصد" جلد سوم صفحہ ۱۳۵۴ ؤ

۲۴ بخط "جامع کرامات الاولیاء" جلد اول صفحات ۲۰۹ - ۲۱۲ پر درج ہے۔
۲۵ محولاً بالا۔

۲۶ یہ رسالہ جناب کو ریس عواد کی تصحیح و تحقیق کے ساتھ دمشق میں چھپنے والی مجلہ "المجمع العلمی العربی" کی جلد ۲۹، جز ۳ صفحہ ۵۹ - ۳۵۵ مورخہ ۲۹ شوال سن ۱۳۷۳ نیز جز ۲، صفحہ ۳۶ - ۵۲۷ مورخہ ۳ صفر ۱۳۷۴ نیز جلد ۳۰ جز ۱ صفحہ ۶۰ - ۵۱ مورخہ ۷ جمادی الاول ۱۳۷۴ میں شائع ہوا۔

۲۷ رجوع الیہو اقیب والجزائر" جلد اول صفحہ ۸

۲۸ ریک "نفحات الانس" صفحہ ۵۴۶

۲۹ "الہدیتۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲۱ - ۱۱۴

۳۱ رجوع کتب بہ "المجمع العسلی والعربی" چاپ دمشق مجلد ۲۱ جز ۳ صفحہ ۶۴-۳۵۹ ،
 مورخہ ۲۹ شوال ۱۳۷۳ جز ۴ صفحہ ۳۶-۵۲۷ مورخہ ۳ رصفر ۱۳۷۳ نیز مجلد ۳۰ ،
 جز ۱۰ صفحہ ۶۰-۵۱ مورخہ ۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۳ جز ۲ صفحہ ۸۰-۲۶۸ شعبان ۱۳۷۴
 جز ۳ صفحہ ۴۰-۳۹۵ ذی القعدہ ۱۳۷۴ ۵

۳۲ Osman Yahia. Histoire Et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. Damas, 1964.

۳۳ ابن عربی کی عبارت یوں ہے :- ہمارے دوستوں میں سے کسی ایک نے ذکر کیا ہمارے لیے
 کہ اس نے لکھا ہمارے لیے چار ہزار تصنیف کی ہوئی چیزیں اور ان کے نام بھی گئے۔ رسالہ
 فہرست مصنفات ابن عربی ، مجلہ مجمع العسلی العربی ، دمشق مجلد ۳۰ ، جز ۱ ، ص ۶۰ ،
 ۷ جمادی الاولیٰ سال ۱۳۷۳ ۵

۳۴ طوالات جمع ہے۔ طوالات کی ت پر پیش کے ساتھ جس کے معنی طویل کے ہیں۔

۳۵ الحمد للہ الذی لم یزل سے شروع ہوتا ہے اور اس میں لفظ ازل اور اس کے

معانی پر گفتگو ہے۔ رجوع کیجئے رسائل ابن عربی جلد اول رسالہ اول

۳۶ یہ حیدرآباد میں سال ۱۳۶۷ میں ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوا۔

۳۷ یہ بھی حیدرآباد ہی میں سن ۱۳۶۲ میں ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوا۔

۳۸ سن ۱۳۰۲ میں استنبول میں "مجموعۃ النسخۃ المتخصرۃ البہیہ والطرقتہ التہیہ" میں چھپا اور بیروت

میں سال ۱۳۱۳ میں ابن عربی کی "ذخائر الاطلاق" نامی کتاب کے ساتھ شائع ہوا۔

۳۹ سن ۱۹۱۹ عیسوی میں لندن میں شائع ہوا۔

۴۰ سال ۱۳۳۲ میں قاہرہ میں شائع ہوا۔

۴۱ مختصر کتاب حلیۃ الارلیاء الیقیم اصغرہانی جس نے سال ۲۳۰ میں دنات پائی۔

۴۲ شاید یہ وہی کتاب التراجم ہو جو ۱۳۶۷ میں حیدرآباد میں ابن عربی کے مجموعہ رسالات

میں شائع ہوا۔

۴۳ یہ کتاب مصر میں سال ۱۳۲۸ میں چھپی اور مندرجہ ذیل رسائل پر مشتمل ہے "الرسالۃ الالہیہ القدسیہ"

والرسالة القدسیة "رسالة التاجیة"، "الرسالة الربانیة"، "الرسالة المشهدیة"، "رسالة الفردوس"
 "الرسالة العذریة"، "الرسالة الوجودیة"۔

۱۳۳ سال ۱۳۶۷ء میں حیدرآباد میں ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں شائع ہوا۔

۱۳۵ یہ کتاب دوبارہ شائع ہوئی ہے۔

۱۳۶ مکمل آیت شریفیہ: "إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهِ لِمَسَّكَ الَّذِي مَسَّكَ بِرُحِّكَ أَبْلَغَ بِمَسِّكَ الْجُرُثِينَ أَوْ أَمَعْنِي حَقًّا۔"

(سورہ کہف) آیت شمارہ ۵۶۔ اس کی بنا پر ابن عربی نے اس تفسیر میں سے تقریباً

نصف قرآن مجید کی تفسیر کی توفیق حاصل کی۔ جو کچھ اس نے متن میں اس تفسیر کے

منقول لکھا ہے۔ وہ ابن عربی کی اپنی زبان ہی میں ہے۔ کشف الظنون کے مولف نے بھی

لکھا ہے کہ شیخ محی الدین نے اہل تصوف کے طریق پر ایک بڑی تفسیر لکھی ہے جو کئی

جلدوں پر مشتمل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تعداد ۸۰ کتابوں تک پہنچی ہے۔ سورہ کہف تک

پہنچا۔ اس کی لکھی ہوئی ایک چھوٹی تفسیر بھی ہے جو مفسروں کے انداز میں لکھی ہوئی

ہے اور اس کی آٹھ جلدیں ہیں۔ رجوع کریں "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۳۳۸

نیز مولف "مدینۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۱۵؛ اس تفسیر کبریٰ کا نام "المجمع والتفصیل فی

اسرار المعانی والمنزلی" کے عنوان سے ہے اور لکھا ہے کہ یہ ساٹھ حصوں میں ہے اور

سورہ مریم تک ہے۔ ایک اور تفسیر کو بھی ابن عربی کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔

وہ بئیرت میں ۱۹۶۸ء میں چھپی۔ وہ قرآن پاک کی صورتاً تفسیر ہے۔ بسم اللہ کے بعد مندرجہ ذیل

جملوں سے شروع ہوتی ہے جس نے اپنے کلام کے مناظر کو اپنی صفات کے حسن کے مناظر بنایا

اور اپنی صفات کے طلوع ہونے کی کیفیت کے نور کے طلوع ہونے کی جگہ بنایا لیکن گمان غالب

ہے کہ یہ تفسیر ابن عربی کی نہیں کیونکہ اس کی عبارات ابن عربی کی باقی کتابوں کی عبارات

سے مشابہت نہیں رکھتیں۔ رجوع کیجئے "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۳۳۶۔ اس کتاب کا

مولف اس تفسیر کو کمال الدین عبدالرزاق کاشانی سے منسوب کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ وہ

تاویلات القرآن "در اصل تاویلات کاشانی کے نام سے مشہور ہیں اور تفسیر تصوف کی اصطلاحات

کے مطابق ہے اور یہ تفسیر سورہ ص تک پہنچی ہے۔

- ۴۷ رجب کیجئے سورہ حجر سورۃ ۱۵، آیت ۸۵ ؎
- ۴۸ اس لفظ استسنى کے معنی معلوم تو نہ ہو سکے۔ یہ شاید وہی کتاب التلکات فی آداب الملاء الاعلیٰ ہے جس کے متعلق انہوں نے کبیکاؤس کے نام اپنے خط میں اشارہ کیا ہے۔ جناب احمد بیک محمد نے اپنی کتاب "کشف العطاء" کے صفحہ ۶۹ پر ایک کتاب کو جس کا نام "الحلی فی اسرار روحانیت الملاء الاعلیٰ" ہے، ابن عربی سے منسوب کیا ہے، لیکن غالب ہے کہ اس سے مراد وہی کتاب ہے۔ "الحلی فی استسنى الروحانیات الملاء العظم" ہے کہ جس کا متن میں نکر ہے۔
- ۴۹ یہ کتاب حیدرآباد میں ۱۳۶۷ سن میں چھپی جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ اس کتاب کے انہوں نے طائفہ تالیف کیا ہے۔
- ۵۰ جناب R. W. J. Austin نے اس کتاب کے ایک حصے کو رسالہ روح القدس کے اخیر میں انگریزی میں ترجمہ کیا اور یہ کتاب برطانیہ میں ۱۳۱۲ میں شائع ہوئی۔
- ۵۱ اس کتاب کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ ۱۳۱۲ میں بیروت میں شائع ہوئی۔
- ۵۲ قاہرہ میں سال ۱۲۸۱ میں اردو مشق میں ۱۳۸۹ میں اشاعت پذیر ہوئی۔
- ۵۳ ساون کے معنی ہیں "ماجب" اور انگریزوں نے اس کے معنی اغلباً کلید (کنجی) ہیں۔
- ۵۴ شاید یہ وہی کتاب "ایام الشان" ہے جس کے رسالات کے مجموعہ میں سال ۱۳۴۹ میں حیدرآباد میں شائع ہوئی۔
- ۵۵ یہ کتاب دوسری کتاب "النشاء الدوائر و التبدیرات الالہیہ" کے ساتھ عربی ترجمہ میں ۱۳۳۹ ہجری بمطابق ۱۹۱۶ عیسوی لندن میں شائع ہوئی۔
- ۵۶ یہ کتاب سال ۱۳۳۵ میں قاہرہ میں شائع ہوئی۔
- ۵۷ یہ کتاب دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

۵۸ صفحہ ۶۴

- ۵۹ ابن عربی کی عبارت یوں ہے "ہاں کرتا ہوں اور بہتر اللہ ہی جانتا ہے۔ نہ اس جیسی کتاب لکھی گئی ہے اور نہ لکھی جائے گی، ہمدردی ہیں اس میں اللہ کی اور عجیب باتیں۔" رجب کیجئے رسالہ فہرست مؤلفات ابن عربی مجلہ مجمع العلمی العربی، دمشق، سبز چہارم مجلد ۲۹، سال ۱۳۷۲
- (صفحہ ۵۲۰)

۵۹۰ یہ کتاب دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

۵۹۱ النہوضیۃ "منہاج التیق لطریق الدہاشہ فی الدالہ المثلال، رجوع کیجئے تعریفات
جریبانی صفحہ ۱۴۸

۵۹۲ ظاہر ہے کہ اس رسالہ کتاب الکتب سے الگ ہے جو ابن عربی کے رسالات کے مجموعہ
میں حیدرآباد میں سن ۱۳۶۷ء میں شائع ہوئی۔

۵۹۳ یہ کتاب "الرسالہ اللدنیہ" کے ساتھ امام غزالی کی تالیفات ہے جو سال ۱۳۶۸ء میں قاہرہ میں
شائع ہوئی۔

۵۹۴ کتاب "ہدیۃ العارنین" جلد دوم صفحہ ۱۲۰ ایک کتاب ہے ابن عربی سے منسوب کیا گیا ہے
جس کا عنوان ہے "مالا یعول علیہ فی طریق اللہ" یعنی وہ چیز کہ جس پر بھروسہ نہیں کیا جا
سکتا اللہ کے راستے میں (نیز ابن عربی کے رسالات کے مجموعہ میں جو حیدرآباد میں شائع ہوا۔
ایک رسالہ "لا یعول علیہ" کے عنوان کے تحت موجود ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم
اور حمد باری تعالیٰ کے بعد اس عبارت سے شروع ہوتا ہے۔ تو اجد سے حاصل ہونے والے وجد
پر بھروسہ نہیں کیا جائے گا، اور وہ وجود (یعنی کیفیت جو پیدا ہو چکی ہے) جو اس قسم کے وجد
سے ماہل ہوا اس پر بھی بھروسہ نہیں کیا جائے گا۔

یقیناً شائع شدہ رسالہ وہی ہے جس کے متعلق "ہدیۃ العارنین" میں اشارہ پایا جاتا
ہے لیکن ہم نے متن میں کتاب "مالا یعول الا علیہ فی طریق اللہ" کے عنوان کے ابن
عربی کے اپنے رسالے سے جو نقل کیا ہے، اگر کتابت میں کوئی غلطی واقع نہ ہوئی ہو تو یہ اسی
شائع شدہ رسالے سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں یعنی کتاب اور رسالے کے مہنوم و مطالب
مختلف نظر آتے ہیں۔

۵۹۵ نہرست مولفات دالہ رسالہ میں مباغۃ القلب اور کیا دس کے نام خط میں "مباغۃ القلب"
لکھا ہوا ہے۔

۵۹۶ سورہ دوم، سورہ بقرہ، آیت شماره ۶۴

۵۹۷ سورہ دوم، سورہ اسراء، آیت شماره ۱۱۰

۶۸ دوسری مرتبہ شائع ہوتی ہے۔

۶۹ سو فیہ کی اصطلاح میں محقق ذاتِ باری تعالیٰ میں سالک کا فنا ہو جانا اور شخص بہرہ باری تعالیٰ کے تحت سالک کی ہیبتِ ترکیبی کا فنا ہو جانا۔ رجوعِ یسجے ”رسائل ابن عربی“ اصطلاح السوفیہ صفحہ ۹۔

۷۰ ”کشف الظنون“ جلد دوم ص ۱۴۱ میں لکھا ہے کہ ”المحلی فی الخلاف العالی“ ابو محمد ابن فرم غلی ظاہری کی تالیف ہے۔ جو ۲۵۶ھ میں فوت ہوئے یہ تیس جلدوں میں ہے۔ حافظ ابو عبد اللہ محمد بن احمد زہبی جو سال ۴۳۸ھ میں فوت ہوئے اور ابو حیان محمد بن یوسف اندلسی متوفی سال ۴۲۵ھ درفان نے ہی اس کے اختصار کی کوشش کی۔ محی الدین محمد بن علی المسرود، بہ ابن عربی ماکہ متوفی سال ۶۳۸ھ نے ہی اسے مختصر لکھا اور اپنے اس اختصار کا نام ”المعلی فی المختصر المتعمد لکھا۔ اس کا اختصار اس کتاب کے دیگر مختصرات کی نسبت بدرجہا بہتر ہے، کیونکہ وہ قدیم مذاہب پر کما حقہ عادلانہ تھے۔

۷۱ سورہ ۱: سورہ ملک آیت شماره ۳

۷۲ سورہ ۲: سورہ البقرہ آیت شماره ۱۹۳

۷۳ ’ناس‘ اصطلاحاتِ سو فیہ میں ناظر اول یعنی خاطرِ ربانی کو کہتے ہیں جس سے ہرگز خطا سرزد نہیں ہوتی۔ رجوع کیجئے اصطلاحاتِ سو فیہ۔ ابن عربی ضمیمہ تعریفات جرجانی ص ۲۳۳۔

۷۴ یہ کتاب تاہرہ میں شائع ہوئی ہے۔

۷۵ یہ کتاب تاہرہ میں شائع ہوئی ہے۔

۷۶ اس نمبر شاؤنگ یعنی ۲۴۸ تک وہ کتابیں ہیں جن کا اس نے خود اس خط اور مذکورہ بالا رسالے میں آپ ذکر کیا ہے۔ لہذا یہ یقیناً اس کی اپنی تالیفات ہیں۔

۷۷ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں ”رسائل فی سوال اسماعیل بن سوکین“ کے عنوان کے تحت سن ۱۳۶۷ھ میں حیدرآباد میں شائع ہو چکا ہے۔

۷۸ یہ رسالہ بھی ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں حیدرآباد میں ۱۳۶۷ھ اور ”تعریفات جرجانی“ کے پیمانے میں مفر میں سال ۱۳۵۷ھ میں شائع ہو چکا ہے۔

۷۹ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسائل سن ۱۳۶۷ھ میں حیدرآباد میں چھپا۔

- ۵۰ لندن میں "انشاء الدرر" کے عنوان کے تحت ۱۳۲۱ ہجری میں اشاعت پذیر ہوا۔
- ۵۱ غلطی معنی صدا۔
- ۵۲ بلغہ۔ بہتر اڈل بمعنی قوت، غذا یا وہ چیز جس پہ دن بھر گزاران کی جائے۔
- ۵۳ بولاق میں سن ۱۲۵۲ میں عبداللہ بسوی کی تشریحات کے ساتھ شائع ہوا۔ ربوع کیجئے بہ "معجم المطبوعات" جلد اول صفحہ ۱۷۷
- ۵۴ ارشوال سن ۱۳۰۰ ہجری میں آستانہ میں شائع ہوا۔ ترکی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور سن ۱۳۰۳ ہجری میں استنبول میں اشاعت پذیر ہوا۔
- ۵۵ "لطائف الاسرار" میں "تنزل الاملاک من عالم الذر و احوال الی عالم الافلاک" کے نام سے سال ۱۳۸۰ میں اشاعت پذیر ہوا۔
- ۵۶ سال ۱۲۷۱ میں بولاق میں شائع ہوا۔ پہلے ہی صفحہ ۸۱ پر اس کے متعلق ذکر آچکا ہے۔
- ۵۷ بیروت میں سن ۱۳۲۸ میں طبع ہوا۔
- ۵۸ سورہ توبہ (سورہ ۹) آیت ۱۱۳
- ۵۹ زاہرچ، مصحف زائچہ۔ ایک قسم کی مربع یا گول تختی جو آسمان پر ستاروں پر مقامات کی نشان دہی کے لیے بنائی جاتی ہے۔ رجوع کیجئے بہ "مقامات العلوم" خوارزمی صفحہ ۲۱۹
- ۶۰ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدرآباد میں سال ۱۳۶۷ میں طبع ہوا۔
- ۶۱ سبخیل بروزن سفر جل۔ یہ رومی لفظ ہے جس کا مطلب ہے گھلایا ہوا سونا، چاندی، شیشہ اور زعفران۔ رجوع کیجئے "منہی الارب" جلد ۱۔ ۲ صفحہ ۵۳۸
- ۶۲ پچھلے صفحہ ۴۵ پر ضلع الغنی اور اس کے مرلف ابن قسی کے متعلق ذکر آچکا ہے۔
- ۶۳ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں کتاب الشاہد کے عنوان سے حیدرآباد میں شائع ہو چکی ہے۔
- ۶۴ سن ۱۳۰۳ میں تاہرہ میں شائع ہوئی اور عبدالغنی نابلسی نے اس کی شرح و تفسیر کی ہے۔
- ۶۵ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدرآباد میں سن ۱۳۶۱ میں شائع ہوا۔
- ۶۶ یہ وہی رسالہ ہے جس کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے اور جو دمشق کے مجلہ "جمع العلمی العربی" کے جز ۳، جلد ۲، مورخہ ۲۹، شوال ۱۳۷۲ اور جز ۴، جلد ۲۹ اور جز ۳، جلد ۳۰ میں چھپا

اور ابن عربی کی تالیفات و تصنیفات کے سلسلہ میں ایک اہم ترین کاخذ ہے۔
 ۹۷ رکبہ "عقودا براہر صفحہ ۲۴ منقول از جناب آقا کورس عواد مجلہ "مجمع العلمی والعرابی،
 دمشق، مجلد ۳۰ جز ۳ ماہ ذیقعد ۱۳۷۲ صفحہ ۲۰۰۔ "قولت بدیتہ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲
 اس تفسیر کو اس نے پانچ جلدوں پر مشتمل لکھا ہے۔

۹۸ سورہ النعام سورہ ۶۵ آیت شماره ۱۰۳

۹۹ دواع جمع ہے لایح کی جس کے معنی ہیں بھسم کر دینے والے عشق۔
 نملہ یہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں سیدر آباد میں سن ۱۳۶۷ میں شائع ہوا۔

حصہ اول

باب

۱۰۰ مہزی کاربن Henry Corbin نے ابن عربی کے نامور متخصص ماسیکل اسپین پلچرٹس
 سے نقل کیا ہے کہ ہسپانیہ میں چوتھی صدی عیسوی میں یعنی درود اسلام سے تین سو سال
 پہلے سرزمین اندلس میں "پریسلین عرفان" رائج تھا جس کے اصولات و عقاید جطولی اور لوزی
 مذہب پر مبنی تھے۔ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں "تاریخ فلسفہ اسلامی" کتاب کی طرف
 جسے مہزی کاربن نے لکھا ہے اور ڈاکٹر اسد اللہ مبشری نے جس کا ترجمہ کیا ہے صفحہ ۲۷۲
 ۱۰۱ رجوع کیجئے "طبقات الامم" صفحہ ۱۷۱

۱۰۲ عبدالرحمن بن معاویہ بن ہشام بن عبدالملک بن مردان جس کی کنیت ابوالمطرف ہے۔
 سن ۱۱۳ میں شام میں پیدا ہوا، اور سن ۱۳۸ میں ابو جعفر منصور عباسی کے زمانے میں اندلس
 میں پہنچا وہاں کے والی یوسف بن عبدالرحمن سے جنگ لڑی۔ اسے شکست دی اور
 اسی سال عبیدالاضحیٰ کے دن قرطبہ پر قابض ہو گیا اور بزعباس کی خلافت کے مقابلہ
 میں خلافت قرطبہ یعنی بزعمتہ کی خلافت کی بنیاد رکھی۔ وہ سال ۱۷۲ میں مر گیا۔ رجوع
 کیجئے "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۵

۱۰۳ ازد بفتح اول و سکون ثانی۔ یہ عرب میں ایک قبیلے کا نام ہے۔

۵۱ المتزی - میم رم، پر زبر ہے اورق پہ زبر ہے اور تشدید (المقری)

۵۲ رجوع کیجئے ساعد اندلسی کی "طبقات الامم" صفحہ ۷۵-۷۴-۷۳؛

۵۳ بروگ محمد بن عبدالرحمن کے درر حکومت میں اندلس میں وارد ہوتے انہی میں ایک حرانی ہے جو طبیب کمال اور حکیم نافذ تھا۔ وہ قرطبہ میں سکونت پذیر ہوا۔ گو بہت شہرت پائی مگر یہ شہرت اس کے شایان شان نہ تھی۔ ابن حبجل نے اپنی کتاب "طبقات الاطباء" کے صفحہ ۹۴ اور ابن اصبیح نے کتاب "عیون الانبانی طبقات الاطباء" جلد دوم کے صفحہ ۴۲ پر یعنی دونوں نے اسے حرانی کے نام سے پہچانا۔ لیکن قطعاً اپنی کتاب "تاریخ الحکماء" کے صفحہ ۱۹۴ پر اسے یونس حرانی کے نام سے پہچانتا ہے کہ احمد کا باپ رعد حرانی اندلس کے دو مشہور طبیب تھے جنہوں نے عبدالرحمن الناصر کے دور میں ۳۰۰ میں مشرق کی راہ سفر کیا۔ بغداد چلے اور ثابت بن سنان بن ثابت بن قرہ صابی سے بالینیوس کی کتاب میں پڑھیں اور حکم بن عبدالرحمن المستنصر کے عہد حکومت میں اندلس کو لوٹ آئے۔

۵۴ رجوع کیجئے یہ کتاب "طبقات الامم" (ساعد اندلسی)، (صفحہ ۷۵، ۷۴، ۷۳)

۵۵ رجوع بہ طبقات الاطباء از ابن ابی اصبیح جلد دوم صفحہ ۴۳۔

۵۶ البرافرج - علی بن حسین بن محمد عیثم اصفہانی (۳۵۶-۲۸۴) نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ انہی میں سے ایک قابل تحسین کتاب "الاعانی" ہے۔

۵۷ ایک روایت کے مطابق کتاب "الاعانی" کا پہلا نسخہ اس نے سینت الدولہ کو ہدیہ دیا۔ اور دوسرا نسخہ ابن حکم کو بھیجا۔ اور ایک روایت کے مطابق جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہے، کتاب مذکور کا پہلا نسخہ حکم کے ہاتھ لگا۔ رجوع کیجئے یہ درامات فی تاریخ الفلفی العربیہ الاسلامیہ "تاریخ عبدالشمالی صفحہ ۵۶، ۵۷

۵۸ کتاب فضل المدینہ علی مکہ کے مؤلف قاضی ابوبکر ابہری محمد بن عبداللہ بن صالح نقیبہ مالکی (سال وفات ۳۷۵ ہجری) نے ابن عبدالحکم کے اختصار کی دو شرحیں (صغیر اور کبیر)

کھیں۔ رجوع بہ "ریحانۃ الادب" جلد اول صفحہ ۷۲، باب سوم تبریز ۱۳۴۶ء

۵۹ کتاب "فتوح مصر والمغرب" کا مصنف ابن عبدالحکم عبدالرحمن بن عبداللہ بن عبدالحکم

- ۱۳ قرشی مصری۔ سال وفات ۲۵۷ ہجری رجب بہ کشف الظنون جلد دوم صفحہ ۱۲۴۰ ء
- ۱۴ رجب بہ "اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین Europe (یورپ) تخریر مرحوم ڈاکٹر محمد ابراہیم آیتی صفحہ ۹۱، چاپ تہران ۱۳۴۰
- ۱۵ رجب کیجئے "نفع الطیب" جلد اول صفحہ ۳۷۲ - ۳۷۱
- ۱۶ رجب کیجئے "نفع الطیب" جلد اول صفحہ ۲۰۵
- ۱۷ قاضی ابوالقاسم بن محمد بن احمد بن محمد قاضی قرطبہ سال وفات ۵۲۱ ء رجب کیجئے بہ کتاب "قنات اندلس" صفحہ ۱۰۳
- ۱۸ انگریزی ترجمہ "درر الفاخر" رجب کیجئے بہ Sufis of Andalusia, P. 137
- ۱۹ رسالہ "روح القدس" صفحہ ۱۲۳ ء
- ۲۰ محمد بن یحییٰ بن زریب اندلس کے مشہور فقیہ اور قرطبہ کے قاضی تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ ۱۰ رات میں ایک قرآن مجید ختم کرتے تھے۔ وہ سال ۳۱۹ کے ماہ رمضان میں پیدا ہوئے اور سال ۳۸۱ کے ماہ رمضان میں وفات پائی۔ سن ۳۵۰ میں وہ ابن مسرہ کی پیری سے تائب ہوئے۔ رجب بہ "تاریخ قنات اندلس" صفحہ ۷۷
- ۲۱ ہشام حکم ثانی کا بیٹا تھا جو ۳۶۶ میں اپنے باپ کی وفات پر دس سال کی عمر میں تخت خلافت پر بیٹھا۔ چونکہ وہ کم سن تھا اس کا حاجب ابومارین محمد اس پر غالب آیا اور سلطنت کا کاروبار چلانے لگا۔ رجب کیجئے بہ لغنیۃ الملتس، صفحہ ۱۹
- ۲۲ رجب کیجئے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۲۴
- ۲۳ رجب کیجئے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۸۵
- ۲۴ محلہ بالامہ
- ۲۵ یہ کچھ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں ان اسلامی ماخذ کی بنا پر ہے جو ہماری دسترس میں ہیں۔ ورنہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں کہ آسین پیچو اس کا دعویٰ ہے کہ ہسپانیہ میں چوتھی صدی عیسوی میں "Priscillien" نامی عرفان راج تھا۔ اسی عرفان کے اصول ابن مسرہ کے عرفان میں موجود ہیں اور ابن مسرہ کے شاگرد اور پیروکار "پرنسیلین" عرفان ہی کو جاری رکھنے

والے ہیں۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ فلسفہ اسلامی" تخریر ہنری کاربن ترجمہ جناب ڈاکٹر اسد اللہ
مبشری صفحہ ۲۷۳

۲۴ لفظ سیرہ کے س پر ذریعہ اور دوسرے حرف پر ذر ہے۔

۲۵ احمد بن خالد بن یزید بن محمد بن کی کنیت ابو عمر اور عرف عام میں ابن حباب کے نام سے مشہور
تھے۔ قرطبہ کے رہنے والے تھے۔ فقہ و حدیث اور عبادات میں اپنے وقت کے امام تھے۔
اُس نے سن ۳۲۲ میں وفات پائی۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ العلماء الرواة بالاندلس" جلد دوم
س رقم ۹۴

۲۶ قرآن کا تلفظ فتح اول، کون ثانی اور پھر فتح ثالث سے ہے۔ یہ افریقہ میں ایک بہت بڑا
شہر تھا۔ رجوع کیجئے بہ "مراصد الاطلاع" جلد سوم صفحہ ۱۱۳۹

۲۷ رجوع کیجئے بہ "تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس" جلد اول صفحہ ۲۵۵ رقم ۲۵۲ نیز
جلد دوم صفحہ ۴۰ - ۲۹ رقم ۱۲۰۲ "نیر تاریخ الحکماء تفسلی صفحہ ۱۶۔" و تاریخ ملل
دول اسلامی، تالیف کمال بروگلمن، ترجمہ از ڈاکٹر ہادی جزائری ص ۲۶۵

۲۸ تانسی سعید منذر بن سعید بلوطی قرطب کے تاضی تھے۔ سال ۳۵۵ میں وفات پائی۔ رجوع بہ
"فتح الطیب" جلد دوم صفحہ ۲۲۳

۲۹ کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل میں ابن حزم کی تخریر جلد دوم صفحہ ۱۵۱ کے مطابق
اس کے عجیب و غریب عقاید میں، یہ بات بھی تھی کہ وہ تمام زمینی اشیاء کو حرام سمجھتا تھا
اور کہتا تھا کہ وہ تمام اشیاء اور احوال جو انسان کے ساتھ لگتے ہیں حرام ہیں۔ خواہ وہ
صنعت اور تجارت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ ہوں، خواہ درشہ کے چار طریقوں یا دوسرے
طریقوں سے مسلمان کے لیے جو کچھ حلال ہے وہ صرف اس کی "قوت لایموت" یعنی اتنی ہی
خوراک جس سے وہ زندہ رہ سکے نیز اپنے آدمیوں اور احباب اصحاب کے علاوہ سب کا خون
مباح سمجھتا تھا اور شیعوں کی طرح اس نے متعہ نکاح بھی تجویز کیا ہے۔

۳۰ اسی "کھیلے" مآخذ یعنی کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل کی طرف رجوع کیا جائے۔
۳۱ دیکھئے ہنری کاربن کی تصنیف "تاریخ فلسفہ اسلامی" جس کا ترجمہ جناب ڈاکٹر اسد اللہ

مبشری نے کیا ہے صفحہ ۲۷۵، کہ یہ کتاب تبصرہ بہت گہرے اور عمیق مطالب و بیانات کی حامل ہے اور یہی کتاب اُس کی باطنی روش کی کلید ہے۔ اور کتاب الحدوتہ "رمزی یعنی اشاراتی و کنایاتی جبر و مقابلہ کے بارے میں ہے۔ ابن عربی نے اپنی تصنیف فتوحات مجیدہ جلد دوم کے صفحہ ۵۸ پر اس مؤخر الذکر کتاب سے بعض مطالب نقل کئے ہیں۔

۲۲۱ ظاہری۔ (سال ۲۰۲ سے ۲۰۷ تک زندہ رہے) وہ فقہی مذہب جو ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف اصفہانی ظاہری سے منسوب ہے یہ ہے کہ وہ آیات کے ظاہر پر عمل کرتے تھے اور یہ مذہب عبارت ہے کتاب و سنت سے اخذ و عمل پر اور آراء قیاس اور تاویلات کو وہ لغو قرار دے کر منسوخ کر دیتے تھے اور مخالفت صراحتاً موجود نہ ہو تو وہ ذہنی تلازم سے کام لیتے تھے کہ اسی آزاد خیالی کا حکم اس وقت آیت شریفہ سے ثابت ہے۔ "هو الذي خلقكم من الارض جميعاً" سورہ بقرہ آیت شمارہ ۲۹۔ رجوع کیجئے "تاریخ المذاهب الاسلامیہ" تالیف محمد ابوزہرہ، جلد دوم صفحہ ۲۲۵، ۲۲۴۔

۲۲۵ رجوع بہ "العبر فی اخبار من عنبر" جلد دوم صفحہ ۲۳۹

۲۲۶ رجوع کیجئے بہ "الفصل فی الملل والاعواء لخل" جلد اول صفحہ ۷۹

۲۲۷ "رسائل ابن حزم، ص ۲۳ منقول از مقدمہ التقریب لحدود المنطق صفحہ ۶

۲۲۸ رجوع بہ التقریب لحدود المنطق، صفحہ ۱۱۶-۱۱۵

۲۲۹ "طوق الحمامہ فی الالفۃ والایالات" سن ۱۹۵۹ عیسوی میں مصر میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۲۳۰ اسی مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ ۶ پر لکھا ہے بلکہ نے عشق کی ماہیت کے بارے میں اختلاف کیا اور بہت لمبی چوڑی باتیں کہیں اور وہ آدمی جو اس بات کو اُس طرف لے گیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ اتصال ہے نفوس مقسومہ کے اجزاء کا اس تخلیق میں اپنے اصلی عنصر کی اصل میں نہ کہ اُس طریقے پر جسے روایت کیا ہے۔ محمد بن داؤد نے اپنے بعض اہل فلسفہ سے۔

۲۳۱ شاید ابن سنی جس نے ابن عربی کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ عبادات یہ وہ ظاہری مذہب پر تھا اور اعتقادات میں باطنی (النظر رکھنا تھا۔) فتوحات مجیدہ (ج ۴) چہارم ترجمہ ابن عربی صفحہ ۵۵۵

شاید ابن مسکیٰ کا یہ نظریہ ڈاکہ وہ فقہ میں ابن حزم ظاہری کا پیرو کار تھا، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں اس نے خود اس کا انکار کیا ہے۔ ان اشعار میں دیکھئے گا۔

انہوں نے مجھے منسوب کیا ابن حزم کی طرف، میں ان میں نہیں ہوں بروہ کہتا ہے
(یعنی ابن حزم) نہ وہ اور نہ میں کسی اور کی پیروی کرتا ہوں۔ بے شک میرا قول وہ ہے جو
نفس کتاب نے کہا، یہی میرا علم ہے جو رسولؐ نے فرمایا یا جس پر اجماع اُمت ہے میں کہتا ہوں
کہ یہی میرا فیصلہ ہے۔

۴۲ "التقریب لحدود المنطق" صفحہ ۱۸۱

۴۳ مرتسط۔ پہلے دوسرے لفظ پر زبر، تہ پر پیش اور س پہ سکون ہے۔ اندلس کے ایک مشہور
شہر کا نام ہے۔ مراد جلد دوم صفحہ ۷۰۸

۴۴ رجوع بہ "تاریخ الحکماء قنطلی" صفحہ ۲۰۶ اور "وفیات الاعیان" جلد چہارم صفحہ ۲۲۰

۴۵ رجوع کیجئے "طبقات الاطباء" جلد دوم صفحہ ۶۳

۴۶ رجوع کریں "حی بن یقطان" تصحیح فاروق سعد صفحہ ۱۱۱

۴۷ "تیبون الابنانی طبقات الاطباء" جلد دوم صفحہ ۶۲

۴۸ رجوع کیجئے "دراسات فی تاریخ الفلسفہ العربیہ الاسلامیہ" صفحہ ۲۱۰-۲۰۹

۴۹ بطلیوس ب اورط پر زبر، ل پہ سکون اور ی پر پیش ہے۔ اندلس میں ایک بہت بڑے
شہر کا نام ہے۔ رجوع کیجئے "مراد الاطلاع" جلد اول صفحہ ۲۰۴

۵۰ مقدمہ ڈاکٹر حامد عبدالمجید بہ "کتاب الانتصار ابن السید" تاہرہ ۱۹۵۵

۵۱ رجوع کیجئے بہ "وفیات الاعمال" جلد ہفتم صفحہ ۱۳۵-۱۳۶

۵۲ رجوع کیجئے بہ "تاریخ فلسفہ دارالسلام" تالیف ہنری کاربن ترجمہ ڈاکٹر اسد اللہ میشری

صفحہ ۲۹۴

Moses. Narboni ۵۳

E. Pococke ۵۴

۵۵ "رسالہ حی بن یقضان" کے مقدمہ کا فاروق سعد کے قلم سے ترجمہ صفحہ ۳۵ چاپ بیروت ۱۲۹۴

Johan Bouwneester ۵۶

A. Wolf, The Correspondence of Spinoza, Introduction, ۵۷
P. 52

۵۸ رجوع بہ راجی بن یقظان. ترجمہ فرورالفر صفحہ ۲۲

۵۹ محملہ بالاسفر ۳۱، ۳۲ اور ۳۳

۶۰ ترجمہ آتائے شجاع الدین شفا بلدورخ، صفحہ ۸۹

۶۱ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں بہ کتاب ابن رشد والرشید یہ تالیف ارنسٹ زان
ترجمہ عادل صفحات ۲۲۸ - ۲۲۲۶۲ باطنی فرقہ مسلمانوں کا وہ فرقہ ہے جو قرآن کے باطنی معنی پر توجہ دیتے ہیں اور قرآنی آیات
کی بڑی لمبی پوڑی تاویلوں کے قائل ہیں۔ اسماعیلی اور فراسطی بھی اسی فرقہ میں سے شمار کیے
جاتے ہیں۔۶۳ اخوان الصفا ان کی سیاسی، دینی اور ادبی جماعت تھی جسے چوتھی صدی ہجری میں رولت نصیب
ہوئی۔ ان کا مرکز بلخ تھا۔ کوئی بارہ (۵۲) کے لگ بھگ ان کے رسالات بطور یادگار باقی
بچے ہیں۔ "بلقات الامم" میں صاعد اندلسی کی تحریر کے مطابق جو صفحہ ۸۰ - ۸۱ پر ہے ان
"رسائل اخوان الصفا" کو جو آدمی سب سے پہلے اندلس میں لے گیا وہ ابراہیم حکم عمرو بن عبدالرحمن
بن احمد بن علی کوفانی ہے جو حساب، جیومیٹری اور طب کا عالم تھا اور جس نے سن ۵۸۸ء میں
۹۰ سال کی عمر میں قرطبہ میں وفات پائی۔۶۴ رجوع بہ فتوحات مکیہ "جلد دوم صفحہ ۵۶ میں یہ عبارت لکھی ہے: "مَنْ فَسَّرَ بِرَبِّهِ
فَقَدْ كَفَرَ" جس نے اپنی رائے تفسیر کی اس نے کفر کیا۔ (اسی طرح یہ بات حدیث ترمذی میں
وارد ہوئی ہے۔

Abenvuassara. Y. Su Escuela. ۶۵

۶۶ جناب پلیچوٹس سے پہلے سرکاروں بردکمن نے بھی ابن عربی کو ابن مسرہ سے متاثر گردانا ہے۔
وہ کہتا ہے کہ ابن عربی نے اپنے ہم وطن ابن مسرہ کی تقلید کی ہے لیکن مکہ معظمہ میں قرا مطبوعہ
کی تبلیغ سے متاثر ہو کر وحدت الوجودی بن بیٹیا۔ رجوع کیجئے تاریخ طالع دول اسلامی تالیف

کامل بروکلین ترجمہ جناب ڈاکٹر ہادی جزائری صفحہ ۲۶۸

Asin Palacios, Islam and the Divine Comedy Preface,
P. XIII

۶۸ رجوع کیجئے "الفصل فی الملل والاعواء والنحل" جلد چہارم صفحہ ۶۷

۶۹ رجوع کیجئے یہ کتاب مذکورہ بالا تحت شمارہ (۲)، جلد چہارم صفحہ ۱۵۱

۷۰ قدر سے مراد قدرت الہی نہیں بلکہ بلفظ دلیل کرتا ہے، بندوں کے افعال کی ان کی

اپنی قدرت پر، اسی لیے تفریق کرتے کہ قدر یہی کہتے ہیں۔ "کشاف" ج ۲، ص ۹۷، ۱۱

۷۱ رجوع کیجئے "الفصل فی الملل والاعواء والنحل" جلد چہارم صفحہ ۱۵۱

۷۲ ابن عزم لکھتا ہے کہ ابو العاص حکم بن منذر بن سعید ناضی نے مجھے اطلاع دی کہ اسماعیل بنی

حشر میں مردوں کے جسمانی طور پر اٹھنے، یعنی رتخیز سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جب

روح بدن سے رخصت ہو جاتی ہے تو وہ آخرت کی راہ اختیار کرتی ہے، یعنی بہشت

یا دوزخ میں چلی جاتی ہے اور بڑے ثقہ داویوں کے ایک گروہ نے مجھ سے کہا کہ انہوں نے

اسی کی زبانی یہ سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ روح کو جسموں سے الگ کر لیتا ہے۔ حکم بن منذر ایک

ثقہ اور سچا آدمی ہے۔ باوجودیکہ اس سے پیشتر وہ ابن مسرہ کے مسلک اور مشد قدر کے سلسلہ

میں زمین سے موافق تھا، لیکن زمین کے اس عقیدہ آخرت کی وجہ سے وہ اس سے بیزار

ہو گیا اور اس کے علاوہ ایک اور گروہ نے بھی اس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ مجھے یہ خبر ملی کہ

زمین نے اس قول کے اثبات یعنی قیامت میں اجسام کی رتخیز کے متعلق انکار پر حضور پیر علیہ

السلام والصلوة کے ایک فرمان سے سند ڈھونڈی ہے کہ حضور نبی کریم نے ایک جنت کے

پاس کھڑے ہوتے فرمایا تھا۔ جہاں تک اس آدمی کا تعلق ہے اس کی قیامت قائم ہو چکی

ہے "الفصل فی الملل والنحل" جلد چہارم صفحہ ۶۷

۳۳۰-۳۹۰ عیرونی کے لگ بھگ ایران کے مشہور

۷۳

فلاسفوں میں سے تھا۔ وہ کائنات کی اشیاء کو چار چیزوں آگ، پانی، مٹی اور ہوا (اربع عناصر)

کا مرکب سمجھتا تھا اور عشق و نفرت کو باعث حرکت سمجھتا تھا۔ یوں کہ عشق الہی عناصر کی جمع و

ترکیب کا سبب اور نفرت ان کی جدائی اور تفرقے کا سبب بنتی ہے، اور یہ Runes

Dictionary of Philosophy, P. 89 مسلمانوں نے اسے انہماؤتس اور اہمذتیس کا نام دیا ہے شہرستانی اسے "کتاب الملل والنحل" میں عنینم فلسفیوں میں شمار کرتا ہے اور علم میں اس کی وقت نظر اور علم میں اس کی وقت حال کا قائل ہے اور لکھتا ہے کہ وہ داؤد نبی علیہ السلام کے قباز میں ہوا ہے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوا ان سے علم حاصل کیا۔ نیز حکیم لقمان سے بھی ملا۔ اس سے حکمت سیکھی، پھر یونان کو ٹوٹ آیا اور یہ علم دوسروں کو منتقلی کرنے لگا۔ شہرستانی نے اس سے جو عقائد منسوب کئے ہیں ان میں سے مذکورہ بالا دو نظریات کے سوا سبھی تو اغلاطیوں سے مشابہ ہیں۔ رک یہ مل والنحل ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۱

۷۴ رجوع کیجئے بہ "نبات الامم" صفحہ ۲۲ نیز تاریخ الحکماء صفحہ ۱۶

۷۵ استطاعت سے مراد فعل پہ قدرت یا فعل مختاری ہے جسے معتزلہ فرقہ کے لوگ فعل پہ مقدم سمجھتے تھے۔ رجوع بہ "مسائل الاسلامیین" جلد اول صفحہ ۳۰۰

۷۶ وعدہ اور وعید، یہ معتزلہ کے اصولوں میں سے ہیں۔ وعدہ سے مراد ہے کہ اچھے کام کے اجر یا ثواب و نیک عمل کی جزا اور وعید کہیں کر دار اور ایصال ضرر کی جزا ہے۔ وعدہ و وعید سے معتزلہ کی مراد یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نیک اور مطیع و فرمانبردار بندوں کو نیک اجر یا جزا اور گناہگاروں کو سزا کا وعدہ کیا ہوا۔ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے گا کیونکہ وعدہ خلتانی اور غلط بیانی اس ذات خداوندی سے دور ہے۔ رجوع کیجئے بہ "مذاهب الاسلامیین" جلد اول صفحہ ۶۲

۷۷ ابو یوسف، ثوبان بن ابراہیم المعروف ذوالنون مصری انجیم سے (یہ شہر مصر میں واقع تھا) "مرامد" جلد اول صفحہ ۳۳۔ وہ مالک بن انس کے شاگرد اور پہلے طبقے میں سے تھے۔ "نفحات الانس" صفحہ ۳۲-۳۲۔

۷۸ اسحق بن محمد المعروف ابو یعقوب ہزجری ابو یعقوب موسیٰ کا شاگرد تھا اور چوتھے طبقے سے تھا۔ وہ سن ۲۴۰ میں مکہ معظمہ میں فوت ہوا۔ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس" صفحہ ۱۳۰

۷۹ رجوع بہ "بغیۃ المتس" صفحہ ۷۸

۸۰ ابن عربی پہلے تو عرش کے دو معزوں کے قائل ہیں، ایک تخت اور دوسرا ملک۔ بعد میں اس

آیت مبارکہ کا ذکر کرتے ہیں :-

”وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ خَمَانِيذٌ“ (سورہ الحاقہ ، سورہ ۱۰، آیت شمارہ ۱۰) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ عاقلان عرش دنیا میں چار اور آخرت میں آٹھ ہیں اور پھر اس کے بعد یوں لکھتے ہیں کہ ابن مسرۃ الجہلی کے حوالے سے ہمارے پاس بیان کیا گیا ہے کہ جو اہل طریق میں سب سے بڑے ہیں، علم اور حال اور عرش محمول کے کشف کے بارے میں وہ محسوس ہے جسم میں رُوح میں، غذا میں اور مرتبے میں، پس آدم و اسرافیل ظاہری شکلوں کے لیے جبرئیل اور حضور محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ارواح کے لیے اور میکائیل اور ابراہیم ؑ رزق کے لیے۔ اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس کی تفسیر و تاویل کرتے ہیں تاکہ کسی نہ کسی طرح ان کے تصوف سے وہ ہم آہنگ و موافق نہ رہ جائے۔ رجوع کیجئے بہ ”فتوحاتِ مکیہ“ جلد اول صفحہ ۱۴۸ و فیہ من الحکم، تصحیح ”آقائے ابو الاعلیٰ عینی“ جلد اول صفحہ ۸۴، جلد دوم صفحہ ۶۲۔

۸۱ روایتوں کے مطابق حضرت میکائیل ایک مقرب فرشتہ ہیں اور مخلوقات کے رزق یا روزی رسانی پر مقرر ہیں اور جو دوسرے فرشتے اس روزی رسانی میں کچھ عمل دخل رکھتے ہیں، ان کے معاملہ میں سے ہیں اور ان کے احکام کی اطاعت کرتے ہیں۔ رجوع کیجئے بہ ”کتاب ملائکہ“ مجلس انیس، صفحہ ۵۴، تالیف ملا اسماعیل سبزداری۔ لیکن مہیا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ابن عربی اس دینی روایت کی بھی دوسری چیزوں کی طرح یوں تاویل کرتے ہیں کہ یہ ان کے تصوف کے اُصولوں سے ہم آہنگ و موافق ہو سکے۔

۸۲ رجوع کیجئے بہ ”فتوحاتِ مکیہ“ جلد دوم صفحہ ۵۸۱۔

۸۳ ابن عربی و جناحت کرتے ہیں کہ ارواح و اجساد دونوں مشہور ہوں گے مرگ انسانی بھی قیامت صغریٰ ہے کہ آنحضرتؐ کے عرفان سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔ ”من مات فقد قیامت“

قیامتہ ”فتوحاتِ مکیہ“ ج ۱، ص ۳۱۱۔

۸۴ ”فتوحاتِ مکیہ“ ج ۲، ص ۱۰۰۔

- ۵۸ رجوع کیجئے "مل و نخل" جلد دوم صفحہ ۱۲۲-۱۳۱۔
- ۵۹ یہ کتاب جناب آسین پلچو آسین کی تصحیح کے ساتھ پیرس میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی۔
- ۶۰ رجوع بہ "بغیۃ الملتس" صفحہ ۱۵۵۔ جہاں یہ درج ہے کہ ابوالعباس سلت رحمہ اللہ پر لکھتا جن میں سے کوئی بھی دوسرے سے مشابہ نہ ہوتا اور زہد و ریاضت کے سلسلہ میں اُس نے بہت زیادہ اشعار کہے ہیں۔
- ۶۱ رجوع بہ "وفیات الاعیان" جلد اول صفحہ ۱۰۸-۱۰۹ نیز "مجلة كلية الآداب" چاپ قاسمہ، مجلد اول جزء اول مایور، ۱۹۲۲ء، مقالہ البر العلاء عصفی صفحہ ۵۔
- ۶۲ میو رت سے منسوب۔ م پر زب، ی پر پیش، و پر سکون۔ یہ اندلس کے مشرق میں ایک جزیرے کا نام ہے۔ "مراصد"، ج ۳، ص ۱۲۲۶؛
- ۶۳ رجوع کیجئے "العسر" جلد دوم، صفحہ ۱۰۰ نیز "شذرات الذهب" جزء ۴ صفحہ ۱۱۳۔
- ۶۴ رجوع بہ "مجلة كلية الآداب" آل الذکر صفحہ ۵۔
- ۶۵ رجوع بہ شرح "قصص" عصفی صفحہ ۲۵۵۔
- ۶۶ ابو محمد۔ سہل بن تسری (شوستری) جنید لغب رادی کے ہم عصر اور ذوالنون مصری کے شاگردوں کے دوسرے طبقے سے تھے۔ وہ سن ۲۸۳ میں اسی سال کی عمر میں فوت ہوئے۔
- رجوع کیجئے "نفحات الانس" جامی صفحہ ۶۶۔
- ۶۷ طیفور بن عیسیٰ بن آدم بن مروشان المعروف بایزید بطنامی طبقة اول میں سے ہیں۔ انہوں نے سال ۲۶۱ میں وفات پائی۔ رجوع کیجئے "نفحات الانس" صفحہ ۵۶۔
- ۶۸ رجوع کیجئے سورہ مائدہ، سورہ ۵ آیت شمارہ ۸۳؛ اللہ کے فیصلے کے سوا کوئی سبب بھی ازل سے یہ بات روشن ہے۔
- ۶۹ رجوع کیجئے بہ "فتوحات" جلد دوم صفحہ ۳۱۸، آخر سے چھٹی سطر۔
- ۷۰ رجوع کیجئے بہ "فتوحات" جلد دوم باب ۲۶۶ صفحہ ۹۲؛
- ۷۱ ابن طریف کی عبارت یوں ہے۔ معرفت میرا رتہ ہے اور علم میری محنت ہے اور عالم میری طرف سے رہنمائی پاتا ہے اور عارف میری مدد سے استدلال کرتا ہے، علماً میرے خوشہ چیں ہیں اور عارف لوگ میرے ذریعے سے معرفت پاتے ہیں، بندے اعمال کے ساتھ چلے ہوتے ہیں اور ارباب منداحوال

کے ساتھ اور عادت بلند ہمتوں سے چٹھے ہونے لہکن حق ان سب سے ادر ہے، بندوں اور حق میں
کوئی نسبت نہیں.....“ محاسن المجاس“ ص ۷۵ - ۷۶

۹۹ مزید چھان بین کے لیے رجوع کیجئے بہ فتوحاتِ مکیہ“ جلد دوم صفحہ ۹۳

۱۰۰ ابن عربی اپنی تصنیف فتوحاتِ مکیہ“ کی جلد سوم صفحات ۷۵، ۷۶، ۷۷ پر معرفت منبزل
تبیح تبصرتین اور اس کی تخصیص کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں۔ وہ خاصی توضیح و تشریح کے بعد
بہت سے مزید نکتے بھی پیدا کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علوم کی یہ منزل اپنے ضمن میں چیزوں کے
درمیان تفریق کرنے کا علم رکھتی ہے اور وہ علمِ حق جس کے ساتھ مخلوق کو پیدا کیا گیا ہے اور جس کی
طرف عبد السلام ابو الحکم بن برجان نے بار بار اپنے کلام میں اشارہ کیا ہے اور اسی طرح امام
سہل بن عبد اللہ نسیری نے مگر سہل بن عبد اللہ نے اس کا نام حق المخلوق ہی رکھا ہے اور یہ
اصطلاح انہوں نے اس آیت قرآنی سے لی ہے جس کے معنی ہیں کہ ہم نے انہیں پیدا کیا،
زمین اور آسمان مگر حق کے ساتھ۔ (رجوع کیجئے بہ سورہ احقاف آیت شماره ۳)

۱۰۱ ریک“ یہ نصوص الحکم“ ، فص ادربیسی، ص ۷۹، فص زکریادی، ص ۱۸۰

حصہ دوم

باب

علم و معرفت

ابن عربیؒ کے یہاں علم و معرفت کے بارے میں مختلف عنوانات کے تحت کئی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن ان سب کا حاصل اور مقصود یہ ہے کہ انسانی عقل اور وہ تمام قویٰ جو ادراک کے ذرائع اور آلات ہیں، احکام شرع اور ذات و صفات خداوندی کی معرفت میں بے دست و پا ہیں۔ یہ ان کی استعداد اور قوت سے باہر ہے بلکہ اپنی ذات و صفات کی معرفت کشف و الہام کے ذریعے اللہ تعالیٰ خود انہیں کے قلب اور عقل کو دہب فرماتا ہے جب کہ احکام شرع کا علم صرف انبیاء و رسل کے وسیلے سے ممکن ہے کیونکہ یہ حضرات خدا ہی کے سفیر اور ترجمان ہوتے ہیں۔ ابن عربیؒ کی پیروی کرنے والے ہم بھی اس باب میں ان کثیر نگر باہم مربوط مطالب کو مختلف عنوانات کے تحت لارہے ہیں اور تمام تفصیلات میں اسی نکتے کو مرکزی حیثیت دیں گے۔ اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ تکرار مرکزی نکتے کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دینے کے لیے ہے؛ لہذا اُمید ہے کہ اس کی پیشگی وضاحت کے بعد یہ چیز پڑھنے والوں کو ناگوار نہ ہوگی۔

ابن عربیؒ کے مطابق ایسے معلومات بھی ہیں جو علم ہمیشہ تصور معلوم نہیں ہے | کوئی صورت نہیں رکھتے، نتیجتاً انہیں تصور میں نہیں لایا جاسکتا کیونکہ تصور تو صورتِ شے کا حصول ہے۔ اس قول کی وضاحت

کرتے ہوتے وہ لکھتے ہیں :-

”مدبرک (ادراک کرنے والا) کی دو قسمیں ہیں :- ایک وہ جو علم رکھتا ہے اور قوتِ تخیل بھی اور دوسرا وہ جو علم تو رکھتا ہے لیکن قوتِ تخیل نہیں رکھتا۔ مدبرک (جس کا ادراک کیا گیا) کی یہی دو قسمیں ہیں : پہلا وہ جو صورت رکھتا ہے اور اگر کوئی شخص قوتِ تخیل سے عاری ہو تو بھی وہ اسے اس کے تصور کے بغیر ہی پاسکتا ہے، اس سے آگاہ ہو سکتا ہے ؛ البتہ وہ شخص جو قوتِ تخیل سے بہرہ مند ہے، اسے متصور کر سکتا ہے اور اس وسیلے سے اس کا علم پراکرتا ہے۔ مدبرک کی دوسری قسم وہ ہے جو کوئی صورت نہیں رکھتی۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر معلوم متصور نہیں ہے کیونکہ تصور کا وجود دو شرائط پر منحصر ہے : معلوم کا صورت رکھنا اور عالم کا قوتِ تخیل۔ لہذا اس صورتِ حال میں جو ابھی فرض کی گئی تھی ممکن ہے کہ مدبرک اور معلوم، صورت نہ رکھتا ہو اور عالم مدبرک، خیال اور تصور۔“

تغییرِ معلوم سے علم متغیر نہیں ہوتا | ابن عربی کی نظر میں معلوم کے تغیر سے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ تعلق متغیر ہو جاتا ہے جو معلوم کے ساتھ ایک نسبت کا نام ہے، مثلاً علم اس امر سے متعلق ہوتا ہے کہ زید فلاں زمانے میں وجود حاصل کر لے گا اور جب اس نے وجود حاصل کر لیا تو اس کے وجود کا علم حال سے متعلق ہو گیا اور وجود آئندہ سے تعلق زائل ہو گیا۔ پہلے یہ تعلق آئندہ معلوم سے تھا اب حال سے ہو گیا۔ گویا تعلق میں تغیر برپا ہوا، علم میں نہیں۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ تعلق کے تغیر سے علم کا تغیر لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ آواز اور منظر کے تغیر سے سماعت اور بینائی متغیر نہیں ہوتی، بلکہ اگر گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو معلوم میں بھی تغیر نہیں ہوتا۔ فی الحقیقت جو شے تغیر کی زد میں ہے وہ یہی تعلق ہے۔

ابن عربی جملہ علوم کو تین انواع میں تقسیم کرتے ہیں : علمِ عقل،
الانواع علوم | علمِ احوال اور علمِ اسرار۔ علمِ عقل کی دو قسمیں ہیں (۱)

مزدہری اور بدیہی (۲) اکتسابی اور نظری، کیونکہ یہ علم کسی دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے حصول کی شرط یہ ہے کہ اس کی دلیل کے سبب اور اس کے امثال و مرادفات پر نظر ہو جس کی پہچان یہ ہے کہ جس قدر اس کا بیان پھیلتا جائیگا، معانی کھلتے جائیں گے اور سمجھدار سننے والے کے لیے زیادہ قابل قبول ہو جائے گا۔

لیکن علم احوال وہ علم ہے جو ذوق اور تجربے کے بغیر ہاتھ نہیں آتا اور کوئی شخص محض عقل کے زور پر اس کے حدود متعین نہیں کر سکتا اور نہ اس کی معرفت پر کوئی دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔ شہد کی مٹھاس، کریلے کی کڑواہٹ، جماع کی لذت اور وجد و حال کا علم اسی نوع سے ہے کہ تجربے اور ذوق کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور علم اسرار عقل سے ماوراء ایک علم ہے جسے رُوح القدس، تَلَبُّثٌ پر القاع کرتا ہے اور یہ علم انبیاء اور اولیاء سے مخصوص ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: قسم اول وہ علم ہے جو علم نظری کے مانند ہے جسے عقل سہاڑ سکتی ہے، اُس کا ادراک کر سکتی ہے مگر فکر و نظر کے ذریعے سے نہیں بلکہ خدا کے دہب و عطا سے۔ قسم دوم کے دو حصے ہیں۔ ایک علم احوال سے مل جاتا ہے لیکن اس سے اشرف اور افضل ہے اور دوسرا حصہ علم اخبار کی نوع سے ہے جس میں قاعدے کے مطابق صدق اور کذب دونوں کا امکان پایا جاتا ہے مگر یہ کہ خبر دینے والے کی صداقت اور عصمت ثابت ہو جائے، جیسے کہ انبیاء کی خبریں ہیں جن میں کذب کا ادنیٰ اسائشائے بھی نہیں۔ صاحب علم اسرار جب کہتا ہے کہ حقیقت، تو اس کا یہ قول علم اخبار کی ذیل میں آئے گا۔ وہاں ایک حوض ہے جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا ہے، علم احوال کی نوع سے ہے اور آخر میں اُس کا یہ کہنا کہ خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی نہیں تھا، علم عقل کی قبیل سے ہے جو اسے حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیا گیا ہے۔ اس بنیاد پر علم اسرار کا عالم علوم کی تمام الازاع و اقسام پر حاوی اور ان سب کی تہہ تک پہنچا ہوا ہوتا ہے؛ یہاں تک پہنچ کر یہ واضح ہو گیا کہ علم اسرار وہی ہے، علم احوال ذوقی اور تجربی ہے، علم بدیہی فطری اور جبلتی ہے اور علم نظری اکتسابی ہے۔ علم احوال، علم اسرار اور علم نظری کے درمیان ایک واسطہ

ہے جو علمِ امر سے نسبتاً زیادہ نزدیک ہے۔ علمِ عقل خواہ بدیہی ہو یا نظری، بہر صورت عقل کی میزان پر تلتا ہے۔ لفظ و بیان سے اس کا اظہار اور دلیل و ثبوت ان سے اس کا ابلغ ممکن ہے۔ علمِ احوال صرف تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی واقعی تعریف اور تحدید ممکن نہیں اور نہ اُسے کسی دلیل سے سمجھا اور سمجھایا جاسکتا ہے۔ علمِ امر اور دنیاوی اور ناسوتی عقل و فہم کے تنگ دائرے سے بہت اُوپر ہے اور عقل اپنی تمام تر قوتوں اور صلاحیتوں کو بیک آن بڑے کار لا کر بھی اُسے چھو تک نہیں سکتی۔ یہ علم عبارت میں نہیں سما سکتا، اور اگر کھینچ تان کر اسے عبارت کی قید و بند میں لے بھی آیا جائے تو سبھا لگتا ہے اور اس کا مفہوم بھی ٹھیک ٹھیک ادا نہیں ہوتا، اور جنہوں نے یہ علم نا اہلوں تک پہنچانا چاہا وہ بالآخر عاجز آگئے کیونکہ عوام الناس کے ذہن و عقل میں اتنی سکت نہیں کہ وہ اس کی ایک جھلک بھی سہا رسکیں؛ البتہ مختلف مثالوں اور شاعرانہ اندازِ بیان کے ذریعے یہ علم دوسرے علوم میں بھی (کسی نہ کسی درجے میں) شامل ہے؛ لہذا اس کا عارف دوسرے سارے علوم پر محیط ہوتا ہے اور جسے یہ مقام معرفت نصیب ہو گیا وہ تمام علوم و معارف کا جامع ہو جاتا ہے۔ انبیاء و اولیاء کے علوم اسی قبیل سے ہیں۔

اور اکات کی قسمیں اور یہ کہ جو اس غلطی نہیں کرتے بلکہ عقل اور وہ بھی غیر ضروری اور اکات میں نہ کہ ضروری ہیں؛ اور اور اکات اپنی ذاتی

جہت میں مختلف ہیں اور اللہ نے عادتاً نہ کہ حقیقتاً ہر ممکن الاوراک چیز کے لیے ایک مخصوص درجہ مقرر کر دیا ہے اور یہ درجہ اکات لفظ اور میں چھ ہیں؛ پانچ جو اس ظاہری یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، لامسہ اور ذائقہ جو شے کا بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں اور عقل، جو ان جو اس کے اور اکات پر حکم لگاتی ہے۔ سوائے عقل کے یہ سب درجہ اکات کبھی غلطی نہیں کرتے اور ان کا ادراک بدیہی ہوتا ہے۔ عقلی ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم دوسرے تمام ادراکات کی طرح بدیہی ہے جس میں خطا کا امکان نہیں۔ دوسری قسم غیر بدیہی

ہے جس میں عقل، مذکورہ حواسِ خمسہ اور قوتِ مفکرہ کی محتاج ہے اور یہی وہ ادراک ہے جس میں عقل کبھی کبھی دھوکا کھا جاتی ہے اور خطا کرتی ہے۔ جن اہل قلم نے حواس کو خطا کار کہا ہے وہ غلطی پر ہیں۔ ان لوگوں نے حواس کی غلط ادراک کی ثابت کرنے کے لیے کچھ مستلیم پیش کی ہیں، ہم ان کا جائزہ لیتے ہیں۔ جس وقت وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ کشتی کے ساتھ کنارہ بھی چلنے لگا۔ یہ باصرے کی غلطی ہے، جو انہیں ایک غیر واقع چیز دکھاتی ہے کیونکہ انہیں بدراہت معلوم ہے کہ ساحل حرکت نہیں کرتا بلکہ اوہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ اس معاملے میں بصارت غلطی پر ہے۔ اسی طرح کسی وقت شکر یا شہد چکھتے ہیں اور اُسے کڑوا پاتے ہیں؛ حالانکہ اُس کا میٹھا ہونا یقینی اور ضروری ہے۔ یہاں بھی حواس پر غلطی کا حکم لگا دیتے ہیں؛ حالانکہ دونوں واقعات میں غلطی اور چونک حاکم یعنی عقل کی جانب سے ہے، شاید یعنی حس کی طرف سے نہیں۔ مثلاً اوپر کی مثالیں دیکھیں، بے شک باصرہ نے ساحل کی حرکت دریافت کی اور ذائقے نے بھی کڑوٹ چکھی۔ ان دونوں تجربات کا ایک عقل یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ ساحل متحرک ہے اور شہد کڑوا جب کہ دوسری عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ ساحل ساکن ہے اور شہد شیریں لیکن ذائقے اور شہد کے بیچ صفراوی اخلاط حائل ہونے کی وجہ سے ذائقے نے شہد کو کڑوا محسوس کیا ہے۔ یہاں تک دونوں عقلمیں متفق ہیں، ان میں اختلاف اس امر میں ہے کہ ذائقے نے تلخی کس چیز میں ادراک کی ہے؟ پس ظاہر ہو گیا کہ عقلِ حاکم کو دھوکا لگا ہے نہ کہ حس شاید کو۔ اور اگر اسی عادت اور معمول کے مطابق عقل کے بھی اوپر کوئی ایسی قوت ہوتی جو اس سے ادراکات اخذ کرتی اور اس پر حکم لگاتی، جیسا کہ عقل کا معاملہ ہے دیگر حواس کے ساتھ، اس صورت میں وہ مدبرک حاکم بھی ایسی چیزوں میں جو عقل کے لیے ضروری ہیں، غلطی کرے گا اور اس غلطی کی ساری ذمے داری عقل پر ڈال دے گا۔

یہاں تک ہم نے دیکھا
خدا کے ایسے بندے ہیں جو ادراکِ خالق میں خرقِ عادت کرتے ہیں کہ ابن عربی مدبرکات

اور ادراکات کی نسبت کو امرِ طبیعی سمجھتے ہیں نہ کہ امرِ حقیقی و ضروری۔ اسی سلسلے میں آگے چل کر وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ ایسے بندگانِ خدا بھی ہیں جن کے لیے ادراکِ حقائق میں اللہ تعالیٰ نے طبیعی ثبوتاً ٹھادی ہیں۔ کچھ کو قوتِ باصرہ کے ذریعے اُن تمام حقائق کا ادراک کر دیا جو معقولات اور محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعض کو سامعہ کے ذریعے۔ اسی طرح تمام حواس پر قیاس کر لیں اور پھر ان پانچوں حواس کے علاوہ بھی خرقِ عادتِ ادراک کے کچھ اور وسائل بھی فراہم فرمائے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے: **إِنَّ اللَّهَ ضَرْبٌ بَيِّنٌ كَتَفَى فَوَحَّدَتْ بَرْدًا مَنَاسِلَهُ** **بَيْنَ شَدِيدِيَّيْنِ فَعَلِمْتُ عِلْمَ الْأَدْلِيِّينَ وَالْآخِرِينَ**۔ اس علم میں ہر وہ محسوس اور معقول حقیقت داخل ہے جس سے مخلوق آگاہ تو ہوتی ہے لیکن وہ حقیقت تو اُسے حسی و عقلی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس باب میں تو اُسے طبیعی کے علاوہ کوئی دوسرا سبب درکار ہے جس کے وسیلے سے علم کی اس سطح تک پہنچا جاسکے خلاصہ کلام یہ کہ علم کبھی تو قوائے ظاہری اور اسبابِ طبیعی سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی غیر طبیعی وسائل اور اسباب سے۔

ابنیا اور اولیا حقائق کا ادراک مافوق العادت طریق سے کرتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی خاص طریقے سے منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے فلاں صاحب نظر ہے یا صاحبِ سماع، یا صاحبِ طعم ہے یا صاحبِ لَفْس و النَّفَاس، یا صاحبِ مشام ہے یا صاحبِ لمس؛ یعنی تمام حقائق کسی پر نظر سے، کسی پر سماع سے، کسی پر ذائقے سے، کسی پر مشام سے اور کسی پر لمس سے منکشف ہوئے۔ اسمائے الہیہ کی بھی یہی مشان ہے کہ ہر اسم ایک خاص حقیقت، ایک مخصوص فیض عطا کرتا ہے اور وہ حضرات جو مثلاً اہم اللہ سے نسبتِ معرفت رکھتے ہیں اُن کے معارف الہی ہیں اور جو اسم الرحمن کی تجلیات میں محو ہیں، اُن کے معارف رحمانی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ اگر کسی پر خاص فضل فرمانا چاہے تو اسے احدیت کی جہت سے تمام اسماء کے احوال و معارف عطا فرما دیتا ہے۔

ابن عربی عقل کی خطا اور اشتباہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوتے زور دے کر بیان کرتے ہیں کہ انسان کے اندر ایک قوت ایسی بھی ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔ اُس کے ذریعے آدمی پردہ حقائق منکشف ہوتے ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ آدمی اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اُس کی طرح حادث ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمارے لیے حیرت انگیز ہے کہ انسان اپنی فکر و نظر کا اتباع کرتا ہے، حالانکہ وہ خود انسان کی طرح آئی و فانی ہے اور پھر عقل بھی دوسرے قوی جیسے حافظہ، متخیلہ، مصورہ، لامسہ، ذائقہ، شائمہ، سامعہ اور باصرہ کی پیروی ہے۔ یہ حواس جو کچھ اُس تک پہنچاتے ہیں، قبول کر لیتی ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ خدا نے ان قوی کو اُس کا خادم مقرر کیا ہے اور یہ اپنے حدود سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا۔ اس معاملے میں یہ سب بذاتہ عاجز و ناتواں ہیں۔ مختصر یہ کہ ان حواس کے عجز و قصور کے باوجود عقل اپنے رب کی معرفت کے مقام پر پھراہنی کی تقلید کرتی ہے اور اہنی سے مدد مانگتی ہے، اُس امر کی طرف رجوع نہیں کرتی، جس کی خبر خدا نے اپنی کتاب اور اپنے رسول کے ذریعے دی ہے۔ یہ سب حیران کن غلطی ہے جو اس عالم میں ظاہر ہوئی۔ بلاشبہ ہر صاحب فکر اسی غلطی اور دھوکے میں مبتلا ہے مگر جس کی آنکھیں خدا نے روشن کر دی ہیں، وہ جان گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو ایک حد اور مخصوص فطرت اور خلقت بخشی ہے، مثلاً سماعت کو ایک مخصوص ادراک کے لیے خلق کیا جس سے وہ طبعاً اور معمولاً تجاوز نہیں کر سکتی اور عقل کو اس کا محتاج کیا۔ تاکہ اس کے وسیلے سے آوازوں کی پہچان، حروف کی تقطیع، الفاظ کی تبدیلی اور لغات کے تنوع کی اطلاع پائے اور نتیجتاً مختلف آوازوں جیسے پرندوں کی آواز، ہوا چلنے کی آہٹ، پانی بہنے کا شور وغیرہ میں تمیز کرے۔ اگر سامعہ ان امور کو عقل تک نہ پہنچائے تو عقلاً خود سے ان کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی طرح بینائی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے عقل کو بصری ادراک کی ذیل میں اس کا دست بگر رکھا ہے، چنانچہ اگر بینائی نہ ہوتی تو عقل رنگوں کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی اصول پر تمام حواس کو قیاس کرتے چلے جائیں۔ خیال بھی ان

حواس کا محتاج ہے۔ وہ فقط انہی اشیاء کے تخیل پر قادر ہے جو ان کے ذریعے اُس تک پہنچی ہوئی ہوں۔ اگر قوتِ حافظہ چیزوں کو حفظ نہ کرے تو کوئی چیز خیال میں ٹھک نہیں سکتی۔ پس خیال دیگر حواس کے ساتھ قوتِ حافظہ کا خاص طور پر محتاج ہے۔ حافظے کے ضعف سے اکثر تخیلات مٹ جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں قوتِ مذکرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ بھولی ہوئی چیز یاد آجائے۔ اس مقام پر قوتِ مذکرہ، حافظے کی مددگار قوت کے طور پر عمل کرتی ہے۔ اسی طرح جب قوتِ مفکرہ خیال کی طرف رخ کرتی ہے تو اُس وقت قوتِ مصورہ کی احتیاج ابھر کر سامنے آتی ہے تاکہ اس کے وسیلے سے خیال میں محفوظ شدہ امور کو دلیل و برهان سے مرکب کر کے ان امور کی حسی، بدبہی اور طبعی سند فراہم کی جاسکے۔ تب کہیں جا کر یہ صورت بنتی ہے کہ فکر اس دلیل کا تصور کرتی ہے عقل اُسے فکر سے اخذ کرتی ہے اور اپنے طور پر نتیجہ استخراج کر کے مدلول پر حکم لگا دیتی ہے۔ ان میں سے کوئی قوت رکادلوں، غلطیوں اور اشتباہات سے محفوظ نہیں ہے۔ اور عقل ان قویٰ اور حواس کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتی۔ ان کے وسیلے کے بغیر ہر چیز عقل کی دسترس سے باہر ہے، حالانکہ ان حسی قویٰ سے حاصل شدہ علم بھی علتِ غلطی اور آفت سے خالی نہیں یہاں آ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قولے حسی کے وسیلے سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص، بودی اور غیر تسلی بخش ہے، لیکن اس کے باوجود ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی عقل کو کسی امر سے مطلع کر دیتا ہے۔ یہ خبر، یہ ادراک فکر کی دلیل سازی اور دلیل جوئی کی استعداد سے باہر ہے، لہذا فکر اسے قبول نہیں کرتی۔ اسے مانتے ہیں جھجکتے ہیں۔ دیکھو عقل اپنے پروردگار کی قدرت اور اختیار سے کیسی جاہل ہے، کس طرح اپنی فکر کی تقلید کرتی ہے اور حکمِ ربیٰ کو رد؟ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ عقل بذاتہ محتاج ہے اور ادراکِ ضروریات، جو اس کے لیے نظمی ہیں، اور صفتِ قبول، جس کے ذریعے یہ کسبِ علوم کرتی ہے، کے علاوہ اس میں کوئی استعداد نہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خود اپنے بارے میں عطا کی گئی خبر، عقل کے لیے فکر و نظر سے حاصل کی

ہوتی ادھوری اور ناقابل اعتبار اطلاع کے مقابلے میں بہت زیادہ واجب القبول ہونی چاہیے کیونکہ یہ بالکل سامنے کی بات ہے کہ اس کی فکر خیال کی مقدمہ ہے اور اس کا خیال بھی دوسرے حواس کا دست نگر ہے اور اشیاء کے تخیل کی حفاظت اور نگہداری کے لیے حافظہ اور مذکرہ کا محتاج ہے، خود سے یہ قدرت نہیں رکھتا۔ عین حال یہ تمام قوی دھوکے اور چوک کا گھر میں۔ ان ساری باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل خود بھی اپنی ہمتی دامانی اور محتاجی سے آگاہ ہے اور اُسے اپنے ادھورے پن اور اکتسابِ علم کے وسائل کی محدودیت کا بھی شعور ہے، اور وسائل اکتساب وہ قوی ہیں جن کے بارے میں یہ اچھی طرح جانتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک بس ایک خاص حد اور مقام تک جاسکتا ہے، پھر اُس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ یہ سب جانتے بوجھنے کے باوجود عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ اس کے تمام قوی اور خود اس سے ماورا بھی ایک قوت ہے اور وہ ایسے حقائق کا انکشاف کرتی ہے، جو قوتِ مفکرہ کے مرسلات کی قبیل سے نہیں ہیں بلکہ اور انبیاء اور اولیاء اس عطیہ خاص سے بہرہ ور ہوتے ہیں نیز آسمانی کتاب میں بھی ان حقائق پر ناطق ہیں۔ پس چاہیے کہ ان اخبارِ الہیہ کو لے چوں و چرا قبول کریں، کیونکہ قوتِ مفکرہ کی پیروی کرنے سے بہتر ہے کہ حق تعالیٰ کی تقلید کی جائے خصوصاً جب کہ ہم دیکھتے ہیں انبیاء اور اولیاء کی عقول نے انھیں قبول کیا اور ان پر ایمان لائیں، کیونکہ ان حضرات نے جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے باب میں خود اسی کی تقلید کرنی چاہیے نہ کہ اپنے افکار کی۔

عقل فکر کی جہت سے محدود ہے قبولیت کی جہت سے نہیں | ابن عربی تصریح کرتے ہیں کہ عقل بھی محدود

وسائل اور ذرائع رکھنے والے قوی اور حواس کی طرح اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز نہیں کرتی لیکن یہ محدودیت تفکر اور تعقل کی قوت پر عائد ہوتی ہے نہ کہ قبولیت کی صفت پر۔ کیونکہ اس کی استعداد قبولیت کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ معارفِ لدنیہ اور مواہبِ الہیہ کو لا محدود طور پر اخذ و قبول کر سکتی ہے؛ لہذا ہو سکتا ہے کہ عقل

کسی حقیقت کو فکر و نظر کی رُو سے محال سمجھ لیکن دُوسری امر حق تعالیٰ کی نسبت سے عین ممکن ہو۔ وہ اس نکتے کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بندوں کو مختلف امور کا علم عطا کرتا ہے، اُن میں سے بعض کا ادراک فکر و نظر سے ممکن ہے، کچھ کو قوتِ مفکرہ ممکن جانتی ہے، لیکن عقل اُن تک فکر کے راستے سے پہنچنے کی سکت نہیں رکھتی۔ چند کو فکر جائز شمار کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی فکر کے وسیلے سے اُن کے کامل ادراک اور اُن تک مکمل رسائی کو محال سمجھتی ہے اور اُن حقائق میں سے بعض کو فکر اصلاً محال گمان کرتی ہے اور عقل بھی فکر کی پیروی میں اُن کے محال ہونے پر یقین رکھتی ہے اور اُن کے لیے کسی طرح کی دلیل قائم کرنے سے عار کرتی ہے لیکن جب یہی امر حق تعالیٰ اسے وہب فرماتا ہے تو عقل انہیں بالکل واقعاتی سطح پر من و عن قبول کر لیتی ہے؛ حالانکہ طریقِ فکری سے ایسا ناممکن اور محال تھا۔

اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ عقل کی محدودیت فکر کی جہت سے ہے، عطائے الہی کو قبول کرنے کی جہت سے نہیں۔ وہ ایک جگہ اور اسی مفہوم کو مزید واضح اور مدلل کرنے کے لیے دلائل اور شواہد لاتے ہیں اور اس ضمن میں اُن عقولوں کو طاعت کرتے ہیں جو اپنی حیثیت سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز کر جاتی ہیں اور اپنے مقدرہ مقام پر نہیں ٹکتیں، اور زور دے کر یہ بات دل میں اتارتے ہیں کہ قبولیت کی جہت سے عقل کے لیے کوئی روک نہیں ہے۔ اور اسے ایسی قدرت اور نصرت حاصل ہے جس کے ذریعے یہ بھی اور ظاہری علوم کو فکر و نظر اور حواسِ دنیوی کے راستے سے اخذ کرتی ہے اور تمام سبھی علوم اور معارفِ الہیہ کو اللہ تعالیٰ کے وہب و عطا کے عنوان سے بوسیدہ کشف و الہام قبول کرتی ہے۔ پہلی صورت میں اجمال و ابہام پایا جاتا ہے، اور اس میں بہر حال ناقصی اور خطا کا احتمال موجود ہوتا ہے؛ لہذا اس کے حکم پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے، لیکن دوسرے معاملے میں چونکہ معلم اور معطی خود اللہ ہے؛ اس لیے یہ حقائق واضح، روشن اور مفصل ہوتے ہیں اور عقل اس علم پر یقین رکھتی ہے اور اس معرفت پر اطمینان ہے۔

اہل ایمان کی عقل اس علم سے آگاہ ہے جو عقل سے ماوراء اور نظری علم سے ماسوا ہے

پہلے اشارہ ہو چکا ہے کہ سنجی کسی عقل و فکر و نظر کی تقلید کی گئی امر کو

محال فرم کر لیتی ہے لیکن جب خداوند تعالیٰ کی طرف سے اسے عطا کیا جاتا ہے تو بے چون و چرا قبول کر لیتی ہے۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ انبیاء و اولیاء کی عقلوں نے اللہ کی بھیجی ہوئی خبروں کو قبول کیا اور حق تعالیٰ کی معرفت کے بارے میں انہوں نے فکر و نظر پر وحی کو فوقیت دی۔ اب ایک اور طرز پر ان مفہیم کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں جیسا کہ خود ابن عربی نے کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ربانی علماء کا علم وہ علم ہے کہ عقل اپنے انکار کے بل پر چاہے وہ درست اور صحیح ہی کیوں نہ ہوں، اس کی طرف راہ نہیں پاسکتی کیونکہ وہ علم خدا کا عطا کردہ ہے اور عقل کی بساط سے بہت بلند ہے۔ جیسا کہ اللہ نے خضر کے بارے میں فرمایا ہے: وَمَا عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلِيمًا اور پھر ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: عَلَّمَهُ الْبَيَانَ۔ ان دونوں آیات میں باری تعالیٰ نے تعلیم کی نسبت اپنی طرف کی ہے نہ کہ عقل و فکر کی جانب۔ پس ثابت ہوا کہ فکر سے ماوراء ایک اور مقام موجود ہے، جہاں سے کچھ بندگان خدا علم حاصل کرتے ہیں؛ حالانکہ بعض ناتواں اور زمیں گیر عقول اسے نادرست سمجھتی ہیں جتنی کہ محال ہے۔“ پھر فرماتے ہیں: ”چونکہ اہل ایمان کی عقلوں نے دیکھ رکھا ہے کہ نظری دلائل سے خدا کو پہچان لیا تو پھر خدا نے ان سے اپنی معرفت طلب کی۔ پس وہ جان گئے کہ اس مقام کا علم دوسرا ہے جس تک فکر کے راستے سے نہیں پہنچا جاسکتا؛ لہذا یہ حضرات ریاضت، خلوت اور مجاہدے میں مشغول، علائق دنیوی سے الگ تھلگ، گوشہ نشین اور تنہا رہتے ہیں۔ اپنے گوشہ خلوت کو اغیار سے خالی اور قلب کو انکار کی لادٹ سے پاک رکھتے ہوئے خدا کی ہم نشینی میں رہتے ہیں، کیونکہ انکار کا تعلق مخلوقات سے ہے نہ کہ خالق سے۔ انہوں نے یہ طریقہ نبیوں اور رسولوں سے اخذ کیا ہے اور جیسا کہ انہوں نے سن رکھا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کے قلب پر نازل

فرماتا ہے اور ان کی دلجوئی کرتا ہے کیونکہ اہل ایمان کے قلوب ہی اس کی عظمت و جلال
 کی سمائی رکھتے ہیں۔ اگر کوئی بندہ اُس کی جانب چلتا ہے تو وہ اُس کی جانب دوڑتا ہے؛
 لہذا یہ لوگ بشری قوی اور حواس سے حاصل ہونے والی تمام چیزوں سے دست بردار ہو کر
 صرف اور صرف خدا کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں خداوند تعالیٰ اپنے نور کی
 برکت سے ان کے قلوب کو علم ربّانی عطا کر دیتا ہے اور انہیں اس نکتے سے آگاہ فرمادیتا
 ہے کہ اس طرح کی معرفت تک نظری عقل و علم کی رسائی نہیں ہے؛ یعنی یہ معرفت مشاہدہ و
 تجلی باری تعالیٰ کے طریق سے ہے۔ عقل کو اس کی تردید اور انکار کا حق نہیں۔ اسی
 لیے خدا اس نوعِ علم کی طرف اس آیت سے اشارہ فرماتا ہے: لَذِكْرِ لِسْنِ كَانِ
 لِقَاءِ قَلْبٍ ۚ ادریوں فقط قلب کو اس قسم کی معرفت کا محل بناتا ہے، نہ کہ اس کے غیر کو۔
 کیونکہ قلب ہی تو ہے جو تجلیاتِ الہیہ کے مانند ہمیشہ قلب و انقلاب میں ہے اور
 کبھی ایک حالت پر نہیں رہتا۔ جو لوگ خود اپنے قلب میں تجلیات کا مشاہدہ نہیں کرتے
 عقل کے پیر میں آکر اس معرفت کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دوسرے
 قوی کی طرح عقل بھی محدود اور مقید ہے جب کہ قلب کے لیے کوئی حد، کوئی قید،
 کوئی بندش نہیں؛ لہذا یہ ایک حال پر بس نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ سرگرداں رہتا ہے کہ
 شبابی سے دوسرے احوال میں داخل ہو جائے اور فوری اپنے آپ کو الٹ پلٹ کر لے۔
 جیسا کہ شارعِ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ قلب خدائے رحمن کی انگلیوں کے بیچ
 ہے اور وہ اسے جبر چاہے پھیر دیتا ہے؛ یعنی قلب تجلیات کا ہرنگ ہے، ان
 کے پلٹاؤ کے ساتھ ساتھ خود بھی پلٹتا ہے جب کہ عقل کے ساتھ یہ صورتِ حال
 نہیں ہے۔ پس معرفت کی سمائی میں قلب عقل سے ماوراء ایک قوت ہے اور اگر
 آیت مذکورہ میں قلب سے اللہ تعالیٰ کی مراد عقل ہوتی تو وہ یوں نہ فرماتا۔ لِسْنِ كَانِ
 لِقَاءِ قَلْبٍ کیونکہ عقل ہر انسان میں پائی جاتی ہے، کچھ خاص افراد سے مخصوص نہیں،
 لیکن یہ ماورائے عقل قوت جسے اس آیت میں قلب سے تعبیر کیا گیا ہے، ہر شخص کو عطا
 نہیں ہوتی، اسی لیے لِسْنِ كَانِ لِقَاءِ قَلْبٍ اِلٰی الْاٰخِرِ فرمایا گیا اور قلب کی پلٹ پلٹ

صورتوں میں تحول الہی کی نظیر ہے اور خود اللہ کی طرف سے اُس کی معرفت قلب کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور جس طرح عقل فکر سے علم حاصل کرتی ہے اُسی طرح قلب سے بھی۔ بنا بریں عقل ہمیشہ ہی کہیں نہ کہیں مقید رہتی ہے اس کی ایسی دانائی بھی کسی چیز میں نہیں پائی جاتی اور اس کی ایسی نادانی بھی نایاب ہے۔ نہ اس کے علم کی کوئی تھکاہ مٹی ہے اور نہ جہل کی کوئی حد۔

عقل اپنے آپ اپنے قوی کے ذریعے معرفت خداوندی پر
تادیریں ہجا اور خدا کے بارے میں اس کا علم سلیبی ہے

نذکورہ بالا مبحث کے شرح و بیان میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ اس سلسلے میں چار ہی اہم سوال ہو سکتے ہیں یعنی کیا، کیوں، کتنا اور کیسا۔ لیکن ان چاروں میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ اس کے وسیلے سے حق تعالیٰ کے بارے میں سوال کیا جائے؛ لہذا حق تعالیٰ کے بارے میں کچھ نہیں جانا جاسکتا اور اس کے ماسوا جو کچھ بھی موجود ہے، اس کی نفی بھی فرمان خداوندی ہی کی بنا پر ہے۔ لیس کہ شدہ شیء اور سُبحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

پس عقل کے ذریعے اللہ کا علم سلیبی ہوتا ہے اور ایک موجد محقق کو جو بارگاہِ ایزدی کا احترام رکھتا ہو، یہ روا نہیں ہے کہ اس کے بارے میں ایسی باتیں دریافت کرے یا اس پر اس طرح کے الفاظ کا اطلاق کرے؛ کیونکہ ایسے مباحث سے اُس کی شناخت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی مزید وضاحت کے لیے لکھتے ہیں: "جب ماسوائے حق تعالیٰ پر نظر کی جائے تو ادراک میں آنے کے حساب سے اُن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں ایک وہ جس کی ذات کا ادراک ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کے عمل اور اثر کا۔ پہلی قسم محسوس اور کثیف ہے اور دوسری معقول اور لطیف۔ لطائف اور مقولات کو چونکہ صرف ان کے آثار اور افعال سے شناخت کیا جاتا ہے اور محسوسات کے برعکس ان کی ذات معرض ادراک میں نہیں آتی، اور وہ ادراک کی اس ذرع سے منترہ ہے لہذا محسوسات سے بلند تر ہے لیکن حق تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے کہ محسوس کے

کے درمیان سرے سے بالکل کوئی مناسبت ہی موجود نہیں، بنا بریں وہ اپنے فاعل یعنی حق تعالیٰ کی معرفت سے کلی طور پر عاجز ہے۔ مذکورہ بالا بحث کی تاہم اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ انسان اپنے تمام علم پانچ حواس میں سے کسی ایک کے وسیلے سے حاصل کرتا ہے۔ یہ قوی حس، خیال، فکر، عقل اور ذکر ہیں۔ قوت حس بھی پانچ ارکان رکھتی ہے: باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ اور شامہ۔ باصرہ رنگوں، چیزوں اور لوگوں کو قریب و دور اور کسی حد معین سے دیکھتی ہے اور جسے قریب دیکھتی ہے اُسے دور سے مشاہدہ کیے جانے والے کے مقابلے میں مختلف بتاتی ہے، کیونکہ مثال کے طور پر وہ ایک آدمی کو دو میل کے فاصلے پر بھی دیکھ سکتی ہے، ایک میل کے فاصلے پر بھی، میں گز کی دُوری پر بھی اور رُوبرو بھی جیسے بوقت مضامحہ۔ پہلی صورت میں وہ پتھریں نہیں کر سکتی کہ یہ انسان ہے یا درخت، دوسری صورت میں رتوان لیتی ہے کہ یہ انسان ہے، لیکن سیاہ ہے یا سفید، یہ پتہ نہیں چلتا، تیسری صورت میں سیاہ یا سفید ہونا معلوم کر لیتی ہے، چوتھی صورت میں یہاں تک جان لیتی ہے کہ اس کی آنکھیں کالی ہیں یا کرنجی۔ دیکھو حواس کے مدارکات کا معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ حق تعالیٰ کسی ایک حس کے ذریعے یا حسیات کی کسی بھی شرط کے وسیلے سے احساس میں نہیں آسکتا کیونکہ وہ محسوس نہیں ہے۔ لہذا حسیات کے ذریعے اُس کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ قوت خیال میں صرف صورتوں کو ضبط کرتی اور اُن کی حفاظت کرتی ہے جو اُسے حیات سے حاصل ہوتی ہیں، اور چونکہ حسیات کا اللہ تعالیٰ سے تعلق ثابت نہیں ہوا، اسی لیے خیال کا بھی نہیں ہوگا۔ قوتِ مفکرہ بھی اشیاء کے بارے میں انہی چیزوں کی مدد سے سوچ بچار کرتی ہے جو اُسے حواس اور اولیاتِ عقل کی طرف سے پہنچتی ہیں۔ جب وہ اپنے خزانہ خیال میں خاص طور پر اُن چیزوں کے بارے میں فکر کرتی ہے تو دوسرے امور کے علم تک پہنچ جاتی ہے، کیونکہ ان اشیاء اور ان دیگر امور کے درمیان نسبت موجود ہے، لیکن جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی نسبت نہیں پائی جاتی، بنا بریں فکر کی راہ سے بھی حق تعالیٰ تک پہنچنا ممکن نہیں

ادر علمائے اسی لیے لوگوں کو ذاتِ خداوندی میں تفکر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ توتِ عقیدہ بھی خدا کو نہیں پاسکتی، کیونکہ وہ بالبداهت دریافت ہونے والی چیزوں کے سوا کسی شے کا درک نہیں رکھتی، یا پھر ان چیزوں کا جو فکر نے اُسے فراہم کی ہوں، اور چونکہ حق تعالیٰ کے ادراک سے عاجز ہے لہذا عقل بھی فکر کی راہ سے اُس کے ادراک سے عاجز ہوگی۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ عقل کا یہ عجز اس بات کو مانع نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی معرفت خود عقل کو عطا فرمائے اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ عقل اس معرفت کو حاصل کرتے ہوئے صرف قبول کنندہ اور ناثر پذیر ہے، اس لیے دلیل و برہان نہ تمام کرنے کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں حق تعالیٰ عقل کے طریق ادراک سے وراہ ہے اور تمثیل و قیاس کی حدود سے بلند لہذا عبارت میں نہیں آتا اور اس کی تعبیر ناممکن ہے۔ یہی توتِ ذاکرہ سودہ بھی حق تعالیٰ کا علم و معرفت حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے وہاں تک پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ توت فقط ان چیزوں کو یادداشت میں واپس لاتی ہے جنہیں عقل نے پہلے معلوم کر کے فراموش کر دیا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے انسان بحیثیت انسان ان مدرکات میں محصور ہے اور انسان کو اکتسابِ علم کی جو بھی قدرت ہے وہ مذکورہ معلومات پر منحصر ہے لیکن معرفتِ خداوندی یعنی اُس کی ذات و صفات اور آثار و افعال خاص کی شناخت ان مدرکات اور معلومات سے باہر اور بلند ہے اور اس معاملے میں عقل بس اتنا ہی کر سکتی ہے کہ خود کو معرفتِ خداوندی کا عطیہ قبول کرنے کے لیے تیار کرے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عقل و برہان کی راہ سے معرفت تک نہیں پہنچ سکتی، بلکہ جو حق تعالیٰ، توحید اور معبودیت کے اجمالی تصورات ہی تک رسائی حاصل کر سکتی ہے اور بس۔“

ابن عربی اس بات کے قائل
احکامِ شرح کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے
 ہیں کہ جس طرح معرفتِ حق تعالیٰ

عقل کے بس میں نہیں، اسی طرح واجبات کے وجوب، محرمات کی حرمت اور جائز چیزوں کے جواز کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے۔ یہ علم پیمبران و مرسلین سے

خاص ہے جو حق تعالیٰ کی خبر دیتے ہیں اور شریعت لے کر آتے ہیں۔ شریعت کو ماننا سب کے لیے ضروری ہے اور اس کے محکم و متشابہ دونوں پر ایمان لانا بھی لازمی ہے اور ان متشابہات کی تاویل میں رستے کے بل پر کچھ کہنے سے احتراز کرنا چاہیے کہ اس مقام میں تفسیر بالرائے سے ایمان جانا رہتا ہے اور اس سے سعادت کھوجاتی ہے۔ کیونکہ سعادت ایمان سے مراد ہے، نیز وہ علم صحیح جس پر ایمان استوار ہوتا ہے زائل ہو جاتا ہے۔ صحیح الفکر عارفین اور علماء بھی قدرت تشریح نہیں رکھتے اور انہیں اس کا حق نہیں کہ اپنی سوچ اور رائے کو شریعت میں دخل کریں یا کسی امر شرعی میں تصرف کریں۔ اُن کا منصب صرف راہِ نجات کا بیان ہے اور ان کا مقام بس شریعت کو سمجھنا ہے، اور وہ بھی اس حد تک جتنا خدا نے اُنہیں عطا کیا ہو۔ کیونکہ جس طرح قوتِ باہرہ مغزولات کا ادراک نہیں کر سکتی اور قوتِ عقلیہ مرآد کو باصرہ کے واسطے کے بغیر حاصل نہیں کر سکتی اسی طرح عقل کو یہ قدرت در صلاحیت حاصل نہیں کہ واسطے حق کے بغیر معرفتِ ذات و صفاتِ حق اور احکاماتِ الہیہ کا علم حاصل کر سکے۔ اگر انسان چیزوں کو دیکھنے کے لیے بنیاتی کا محتاج ہے جبکہ بنیاتی مخلوق ہے اور چیزیں انسان سے کم تر ہیں، تو حق تعالیٰ کی صفات و احکام کے ادراک کے لیے خود حق تعالیٰ کا اور بھی محتاج ہوگا، کیونکہ وہ ان چیزوں کا خالق اور انسان سمیت ان سے اعلیٰ و برتر ہے۔

ابن عربی حضرت علمی میں علماء کے تین مراتب کے قائل ہیں۔ مرتبہ علم ذاتی، مرتبہ علم موهوبی اور مرتبہ علم اکتسابی۔ اُن کی نظر میں یہ مراتب حضرت الہیہ میں بھی متحقق ہیں اور کائنات میں بھی۔ خدا میں ان مراتب کا تحقق اس طرح ہے: خدا کا علم ذاتی اشیاء کے ساتھ کے اپنے ہمہ گیر ذاتی تعلق کی جہت سے اس کا علم اشیاء ہے اُس کا علم اکتسابی یہ ہے جس کی طرف اُس نے خود اشارہ کیا ہے: "حَقِّی تَعَلُّمًا رَہًا" اس کا علم موهوبی تو یہ وہ علم ہے جو اُسے کسی بندے کے عمل پر مباح کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے، اس کا فعل و ترک واجب نہیں؛ لہذا امور مباح میں تصرف کے حدود واجب، حرام، مستحب اور مکروہ

کی طرح متعین نہیں ہیں۔ اس بنیاد پر علم الہی بندے کے تصرف فی المباح کا علم موزوں ہے۔ یہ علم طریق الہی پر بندے کے ذریعے پہنچتا ہے۔ لیکن تکوینی امور میں ان کی ترتیب یوں ہے: علم ذاتی، وہ علم ہے کہ ہر مخلوق محض اپنی ذات اور صرف اپنے وجود کی وجہ سے اس کا حامل ہوتا ہے یعنی اس علم کے لیے فقط اس کی ذات کافی ہے، کسی دوسری چیز کی محتاج نہیں؛ کیونکہ مخلوق "بالذات علم کو قبول کرتی ہے"۔ لیکن علم الکتسابی صرف وجودِ شے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دیگر امور کی بھی حاجت ہوتی ہے جن کے وسیلے سے یہ علم ہاتھ آتا ہے۔ تمام رسمی اور کسبی علوم اس نوع کے ہیں۔ علم موزوں چنیدہ افراد کا علم ہے اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو حضرت خضرؑ کو خدا تعالیٰ نے اپنی طرف سے تعلیم کی۔

ابن عربیؒ نے اس بات کی تصدیق اور تائید کی ہے کہ طبعی اور الکتسابی علم کے علاوہ ایک علم اور بھی ہے جو موزوں ہے؛ یعنی خدا تعالیٰ اُسے ہمارے قلوب اور اسرار پر نازل فرماتے ہیں اور ہم اُسے بغیر کسی سبب اور واسطے کے حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے اس نکتے پر توجہ دی ہے کہ اکثر لوگوں کے گمان کے برعکس تقویٰ سے حاصل ہونے والا علم وہی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اکتساب کے لیے تقویٰ کو وسیلہ بنایا گیا ہوتا ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کو حصولِ علم کا طریقہ فرمایا ہے: "ان تتقوا اللہ يجعل لکم فرقاناً" اور "والتقوا اللہ وعلمکم اللہ" جس طرح فکرِ صحیح اور مقدمات کی درست ترتیب معقولات تک پہنچنے کا سبب ہے اور بنیائی چیزوں کو دیکھنے کا وسیلہ ہے، اسی طرح علم وہی کے لیے کوئی سبب مقرر نہیں ہے، کیونکہ وہ بغیر کسی واسطے کے جانبِ خداوندی سے بندے کو عطا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسم الوہاب کی عطا ہے۔ علوم نبوت بھی وہی ہوتے ہیں کیونکہ نبوت امر الکتسابی نہیں۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ تمام شریعتیں علوم وہی کی ذیل میں آتی ہیں۔ علم الکتسابی کی علت بندے کا عمل ہے لیکن علم وہی میں عمل سرے سے درکار ہی نہیں ہے۔

ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ علم خداوندی اور نفس الامر میں تمام امور مفصل ہیں۔
 حق تعالیٰ کے یہاں اور اعیان ممکنات میں کوئی اجمال نہیں ہے، اجمال تو صرف
 ہمارے لیے ہے۔ حکما یعنی فلاسفہ تفصیل در اجمال کا علم نہیں رکھتے، اسی لیے ان کی
 حکمت کتبالی اور متعاسی اللہ انبیاء اور ان کے دارش علماء، نیز اہل کشف میں چندہ حضرات تفصیل
 در اجمال کی توفیق علماء یا عینا یا حقا پاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ انہیں حکمت یا نسل الخطاب
 عنایت کرتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے ”واتیناہ الحکمتہ ونصل الخطاب“ اور
 ”ومن یوفی الحکمتہ فقد اوفی خیرا کثیرا“ پس چونکہ ہمارے اعیان کا
 وجود وہی ہے اس لیے حکمت بھی وہی ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اہل حکمت کو عطا فرماتا
 ہے۔ یہ علم الہی وہ ہے جس کا معلم خود اللہ تعالیٰ ہے جو ان لوگوں کو الہام اور القاء
 کے ذریعے تعلیم کیا جاتا ہے۔ ابن عربی کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب فتوحات انہیں
 اسی طرح القاء کی گئی، چنانچہ کہتے ہیں کہ ”یہ کتاب فتوحات ایسی ہے کہ سجد اس میں
 سے ایک حرف میں نے نہیں لکھا مگر یہ کہ وہ مجھے اعلائے الہی اور القاء ربانی یا الہام حانی
 و قلبی کے طور پر دیا گیا، کیونکہ میں نہ تو صاحب شریعت ہوں نہ نبی مکلف ہوں، کیونکہ
 صاحب شریعت رسالت اور حامل احکام نبوت رسول خدا محمد پر ختم ہو چکی ہے، ان کے
 بعد نہ رسول ہوگا نہ نبی کہ شریعت یا احکام لائے۔ اب جو باقی ہے تو وہ علم و حکمت و فہم جو
 اللہ کی دین ہے تاکہ انبیاء و رسل کی زبان سے ظاہر ہونے والے حقائق شرع اور نیز
 لوح وجود پر مندرج حروف عالم اور کلمات حق کی معرفت حاصل ہو جائے۔ لہذا
 نزول حکمت و معارف ختم نہیں ہوگا بلکہ دنیا و آخرت میں اسی طرح باقی رہے گا۔
 ہم نے اس پہلو کی طرف اس بنا پر اشارہ کیا کہ کسی وہمی کو یہ وہم نہ گزرے کہ میں
 یا مجھ ایسے لوگ مدعی نبوت ہیں اور بنما ہمارے لیے صرف یہی باقی ہے کہ ہم طریق محمدی
 پر چلیں اور ان کی چھوڑی ہوئی چیز کو پکڑیں اور میراث نبوت لوگوں کے لیے عام ہے
 اور ہم ایسے لوگوں کے لیے نبوت کا خاص ورثہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے نبوت
 میں سے مبشرات، مکاریم اخلاق اور حفظ قرآن کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رکھی۔ یہ

چیزیں اجزائے نبوت میں موردِ ثبوت رکھتی ہیں۔

الہام اور علم لدنی کا فرق | ابن عربی الہام اور علم لدنی میں اس طرح فرق ہوتا ہے اور زوالِ آمادہ، آنا جانا ہوتا ہے کیسی درست ہوتا ہے کبھی غلط۔ اس کی غلط نوعیت کو صرف الہام اور صحیح کو علم الہام کا نام دیتے ہیں۔ علم الہام اور الہام دونوں ہی بطور کلی مادے میں واقع ہوتے ہیں۔ علم لدنی مستقل اور نہ زائل ہونے والا علم ہے، ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس میں غلطی شامل نہیں ہوتی اور ضروری نہیں کہ مادے میں واقع ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو سرشت اور فطرت یعنی تخلیق کی اصل میں رکھی گئی ہے جیسے جانوروں کا علم یا چھوٹے بچوں کا علم جو اپنے نفع و نقصان کے لیے ایک حصے تک محدود ہے، اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو لازمی ہے۔ دوسری قسم تخلیق کی بنیاد اور فطرت میں مقرر نہیں ہے بلکہ عمل کا نتیجہ ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر رحمت فرمائے اور اُسے اعمالِ صالحہ کی توفیق دے۔ اور پھر ان اعمال کی انجام دہی پر اُسے ایک ایسا علم عطا کرے جس سے وہ آدمی پہلے بہرہ مند نہ تھا۔

خدا کا دیا ہوا علم ارادے اور مکاشفات کی راہ سے ہوتا ہے: گزشتہ عبارت میں ہم نے دیکھا کہ ابن عربی نے

نے گوناگوں انداز میں عقل کے عجز و حرمان کا تذکرہ کیا ہے کہ وہ معرفتِ الہی تک نہیں پہنچ سکتی اور اس بات کو اُنھوں نے فکر و نظر سے مدلل کیا ہے اور مذکورہ معارف تک پہنچنے کی راہ عطیہ خداوندی کو قرار دیا ہے: البتہ یہ ضرور کہا ہے کہ عقل کے لیے اس عطیہ خداوندی کو قبول کرنے کی استعداد اور قابلیت کی کوئی حد نہیں ہے، اس کے باوجود اُنھوں نے دوسرے مقامات پر، اور مختلف انداز میں اسی بارے میں بحث کی ہے اور مسلسل براہین عقلیہ، طومکاشفہ اور ارادے سے حاصل ہوتے ہیں اور معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الہی کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ لکھتے ہیں: "ارادہ وہ قصد خاص ہے،"

جس کے وسیلے سے انسان خدا کو راہِ مکاشفہ سے پہچانتا ہے نہ کہ عقل و برہان و مباحثے کی راہ سے اور اس طرح کی شناخت معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الہی کی ذیل میں ہے جس کے بارے خود اللہ نے فرمایا ہے؛ "وَاتَّقُوا اللَّهَ يَعْلَمَ كُفْرًا" — مزید تحریر کرتے ہیں؛ "اہل اللہ صاحبانِ ارادہ اور اہل فتوح و کشف و اعتبار و شہود ہوتے ہیں۔ یہی لوگ اہل صدق اور محققینِ علم ہوتے ہیں۔ وہ علم جو ہمیشہ صحیح اور شک و شبہ سے بری ہوتا ہے۔ وہ شخص جو علمِ الہی کو قبول کرتے ہوئے اپنی سوچ سے مدد چاہتا ہے یا فکر کی دستگیری کا طلب گار ہوتا ہے ان میں سے نہیں، وہ ان کے علوم و معارف سے بے خبر اور ان کے احوال و اذواق سے بے بہرہ ہے، نیز اس کا علم بھی حق رسیدہ نہیں، کبھی صحیح ہوتا ہے کبھی غلط۔ اس کا ارادہ بھی مطلق نہیں ہوتا کیونکہ صاحبِ فکر فقط اس چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس سے مناسب رکھتی ہو اور جہاں فکر و نظر کا کوئی جواز موجود ہو اور جس تک طریقِ کشف و شہود سے پہنچنا ناممکن دکھائی دیتا ہو لیکن ہمارے عقیدے کے مطابق کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہوتا جس کی معرفت کشف و شہود کے ذریعے ممکن نہ ہو؛ لہذا ہم تو فکر و نظر کو مکمل طور پر ناروا سمجھتے ہیں اس لیے کہ فکر موجب تلبیس و اشتباہ اور اس سے اشتغال ایک حجاب ہے۔"

اس بات پر زور دینے کے بعد کہ جملہ امور کی معرفت راہِ کشف و شہود سے ممکن ہے، لکھتے ہیں؛ "اہل طریق اس بات پر متفق ہیں اور صرف اہل نظر و استدلال ہی اس کی مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ علمائے رسمی ہیں اور ذوق و احوال سے بے بہرہ، اگرچہ ان میں بھی شاذ و نادر کوئی صاحبِ ذوق حکیم پیدا ہو جاتا ہے جیسے افلاطون الہی جس نے اہل شہود ہی کی راہ اختیار کی تھی۔ اہل اسلام میں سے جو لوگ اسے ناپسند کرتے ہیں وہ اس کی فلسفے سے نسبت کی وجہ سے ہے۔ ایسے لوگوں نے فلسفے کے معنی ٹھیک سے سمجھے نہیں اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فلسفہ بھی حکمت ہے اور حکمت علمِ ثبوت ہے، اور حکماء وہی ہیں جو درحقیقت خدا اور ہر چیز کا علم رکھتے ہیں۔ فیلسوف کے معنی ہیں حکمت سے محبت کرنے والا، اسی لیے

سوفیہ یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں اور اس میں ایک احتمال محبت کا بھی نکلتا ہے، کیونکہ عقل والا حکمت کو عزیز رکھتا ہے؛ البتہ اہل فکر و نظر کی غلطیاں ان کی صحیح باتوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اس معاملے میں فیلسوف، معتزلی، اشعری یا اہل عقل کی دیگر اصناف سب برابر ہیں۔ جن لوگوں نے فلاسفہ کی مذمت کی ہے تو ان کی یہ مذمت صرف فلسفہ کے لفظ کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے تھی کہ انہوں نے اپنی فکر و نظر کے باطل ہونے کے باوجود اس کی پیروی کی اور علم الہی اور نبوت در رسالت کی اصل سمجھنے میں غلطی کرنے کے باوجود پیغمبروں کے پیغام کی مخالفت کی۔ اگر انہوں نے حکمت خدا سے طلب کی ہوتی اور طریق فکر پر انحصار نہ کیا ہوتا تو تمام امور اور مسائل میں سیدھی راہ پر رہتے۔ فلاسفہ کے علاوہ مسلمان مفکرین اور متکلمین مثلاً معتزلہ اور اشاعرہ اسلام کے دفاع کی فکر کرنے میں فی الحقیقت تو درست تھے لیکن بعض باتوں میں، جو ان کی عقل نے درست معلوم نہ کیں اور انہیں جس مجال سمجھا، یہ لوگ شارع علیہ السلام کے الفاظ کی تاویل میں پڑ گئے اور نتیجتاً اشتباہ اور خطا میں مبتلا ہو گئے۔ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ اللہ اپنے بندوں میں سے کچھ کو ایک قوت عطا کرتا ہے جو بعض چیزوں کے بارے میں جو فیصلہ کرتی ہے وہ خلاف عقل ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے امور میں اس کا حکم عقل کے فیصلہ کے ساتھ موافقت کرنا دکھائی دیتا ہے۔ یہ قوت عقل سے ماوراء ہے اور اس کا وہ حکم جو خلاف عقل ہے، ایسا ہے کہ عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے لہذا انکار کر دیتی ہے اور اس پر ایمان نہیں لاتی لیکن جس بندے کو یہ قوت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی برکت سے اپنے عجز اور اس کی حقانیت سے آگاہ ہو جاتا ہے۔

ابن عربی کہتے ہیں: کسی شے کی معرفت اسی صورت میں ممکن ہے کہ ایک معرفت ایسی بھی ہو جو اس شے پر تقدم رکھتی ہو۔ پھر ان دونوں کے درمیان ایک مناسبت بھی موجود ہو۔ یہ مناسبت جنسی بھی ہو سکتی ہے، نوعی بھی اور شخصی بھی۔ چونکہ خدا اور

عالم کے بیچ مناسبت کی کوئی بنیاد موجود نہیں لہذا وہ معرفتِ سابقی کی مدد سے نہیں پہچانا جاسکتا۔ نتیجتاً بعض لوگوں کے خیال کے برعکس اُس کے بارے میں شاہد سے غائب پر استدلال کرنا ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ وہ مذکورہ بالا بحث کی تائید میں لکھتے ہیں کہ علم معلوم کے ساتھ ربط و اتصال کے مطابق مرتب ہوتا ہے۔ جتنا معلوم اپنے غیر سے متماثر اور متغائر ہے علم بھی اتنا ہی متماثر ہوگا۔ اور ایک چیز کا امتیاز دوسری چیز سے ہے یا تو باعتبار جوہریت ہوتا ہے، جیسے عقل کا نفس سے امتیاز، یا پھر باعتبار طبیعت جیسے آگ کا پانی سے، یا باعتبار سمیت جیسے سیاہی اور سفیدی۔ جو عقل سے اور عقل کے لیے کوئی معلوم ایسا نہیں ہے کہ وہ ان میں مذکورہ جہات میں سے کسی ایک کے وسیلے سے اُس میں اور اُس کے غیر میں امتیاز نہ کرتی ہے۔ چنانچہ ہر وہ چیز جس میں ان مذکورہ جہات میں سے کوئی ایک جہت بھی موجود نہ ہو، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان میں سے کوئی جہت ثابت نہیں؛ لہذا عقل کسی بھی وسیلے سے معرفتِ خداوندی سے بہرہ یاب نہیں ہو سکتی، چاہے وہ ذریعہ جستجو اور تحقیق کا ہو خواہ فکر و نظر کا۔ مزید برآں یہ فکر نظر اور دلیل و دلوں ہی جس، بدبہیات یا تجربے کی محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ ان اصولوں اور مدركات کے ذریعے ادراک میں نہیں آسکتا جن کی یہ محتاج ہیں؛ چنانچہ عقل دلیل و برہان کے رستے سے معرفتِ خداوندی تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ فقط اتنا جانتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور دنیا اپنے وجود میں اس کی محتاج ہے، جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الْفُقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ“

یا مومنو! جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ مغزِ توحید کی معرفت حاصل کریں انہیں چاہیے کہ قرآن کریم میں آنے والی آیاتِ توحید پر نظر کریں تاکہ انہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو ان آیات میں کس طرح شناخت کروایا ہے، کیونکہ کوئی شخص کسی شے کے بارے میں خود اس شے سے زیادہ علم نہیں رکھتا۔ اسی طرح انہیں یہ بھی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے رہیں کہ وہ انہیں اپنے علم سے آگاہ اور سرفراز کرے،

کیونکہ عقل تو اپنے بل پر اُس تک رسائی کی سکت نہیں رکھتی۔

اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت کے
معرفتِ الہی کے راستے میں دلیل و برہان پر
کشف و مشاہدہ کی فضیلت

برہان کی راہ پر فضیلت دیتے ہیں اور علم مکاشفہ کو بدیہی اور ناقابلِ شبہ سمجھتے ہیں کہتے ہیں کہ اللہ کی معرفت تک لے جانے والی دوسری راہیں ہیں، تیسری کوئی موجود نہیں اور جو کوئی بھی توحید خداوندی کے مسئلے میں اٹھیں چھوڑ کر چلتا ہے، وہ مقلد

ہے۔ پہلی راہ راہِ کشف ہے کہ اُس سے حاصل ہونے والا علم، بدیہی ہے اور انسان اس علم کے کشف کے وقت اُسے اپنے اندر دریافت کرتا ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں دیکھتا نیز وہ اس علم کو محو کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور اس علم کے لیے اپنے اندر دریا کھودنے کی حاجت کے سوا اور کوئی دلیل نہیں جانتا کہ اس سے سند پکڑے۔ اگرچہ ہمارے دوست ابو عبد اللہ بن الکتانی ساکن شہر فاس کی طرح بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کشف میں اٹھیں دلیل بھی عطا ہوتی ہے اور مدلول بھی لیکن یہ بات ہر کشف کے لیے درست نہیں کیونکہ بعض حضرات ایسے ہوتے ہیں کہ حقائق کو اندر راہِ شرق یا تجلی الہی کے فیض سے بلا دلیل پالیتے ہیں۔ یہ وہ جماعت ہے جس میں انبیاء و رسل اور بعض اولیاء شامل ہیں۔ دوسرا راستہ فکر و استدلال کے ذریعے برہانِ عقلی کا ہے، کیونکہ جو طریق کشف سے کم تر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی اہل نظر کی دلیل پر ایسے اشکالات وارد ہوتے ہیں جن سے دلیل کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس صورت میں ان شبہات کو حل کرنے، اشکالات کو رفع کرنے اور حقیقت کو واضح کرنے کے لیے تکلف اور تاویل کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔

ابن عربی بھی دوسرے عرفاء کی طرح عارفین یا اُن کے الفاظ میں اہل حق یا اہل اللہ کے علوم کو معرفت کہتے ہیں۔ اور اس راستے کو ہموار اور روشن راستہ سمجھتے ہیں اور تاکید کرتے ہیں کہ اس نوعِ علم میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اس کی دلیل غلطی سے محفوظ اور اس راہ کا مسافر حیرت سے ماعون رہتا ہے۔ یہ راستہ عمل، تقویٰ اور سیر و سلوک سے حاصل ہوتا

یہی راستہ صحیح، روشن اور اطمینان بخش ہے نہ کہ راہِ فکر و نظر جس میں خطا و اشتباہ کا وقت احتمال رہتا ہے۔ ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ ”اہل حق“ اور ”اہل عرفان“ کے خصوصی معنی معرفت کی بنیادیں مسائل پر ہے۔ اگر کوئی شخص ان سے آگاہی حاصل کر لے تو حق کی معرفت اُس کے لیے دشوار نہیں رہتی بلکہ حقائق میں سے کچھ بھی اس کے لیے پوشیدہ نہ رہتا۔ وہ مسائل یہ ہیں :-

۱۔ معرفتِ اسمائے الہی

۲۔ معرفتِ تجلیاتِ الہی

۳۔ شرائع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے خطاب کی معرفت ،

اس سہ گانہ معرفت کا مقصود یہ ہے کہ شرائع سماوی میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، آنکھ، کان رکھنا اور غصہ، تردد، رضا، تعجب، استہزاء، کوشش، بھاگنا، نیچے اترنا، ٹھہرنا اور اس قسم کی صفات مخلوقات اللہ کے بارے میں بیان ہوئی ہیں، لیکن اہل معرفت جانتے ہیں کہ مقام ذات میں حق تعالیٰ تمام اوصاف و خصوصیات سے منزہ اور بلند ہے لیکن اُس کی تجلی اعیان ممکنات میں ان اوصاف و صفات کو اپنے آپ سے منقلق کر لیتی ہے۔ اس اصول کی بنا پر شرائع تجلیات کی دلیل ہیں اور تجلیات اسمائے الہیہ کی؛ لہذا یہ سہ گونہ معرفت باہم مربوط ہے۔

- وجود کے نقص و کمال کی معرفت :-

ابن عربی کے خاص عقائد میں ایک یہ ہے کہ نقص وجود کا سبب بھی کمال وجود ہے، کیونکہ اگر وجود میں کوئی کمی نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہوگا بلکہ اگر نقص کا تحقق نہ رہا تو وجود ناقص رہ جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے وجود عالم کا کمال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اُس نے دنیا کی ہر چیز کو اس کی خلقت عطا کی؛ یعنی کوئی چیز بھی اس سے رہ نہیں گئی، حتیٰ کہ نقص کو بھی خلق کیا گیا، اور یہی دنیا کے کمال پر دلیل ہے۔

- انسان کی خود اپنے حقائق کی معرفت :-

اس سے مراد یہ ہے کہ انسان خود کو پہچانے اور اپنے ممکن ہونے، اپنے فقر و ذلت

اپنی محتاجی مسکینی اور عاجزی کو اللہ کے سامنے رکھے اور یہ جان لے کہ دُنیا میں اُس کا تصرف اور حکم اُس کی اپنی ذات سے نہیں ہے، کیونکہ اپنی ذات میں تو وہ کچھ بھی نہیں بلکہ یہ چیزیں حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور اُس کی قدرت سے ہیں، کیونکہ دُنیا میں صفتِ حق کے سوا کسی چیز کو حکم چلانے کی قدرت نہیں۔

۶۔ کشفِ خیالی کے اسباب اور عالمِ خیال متصل و منفصل کی معرفت :

ابن عربی معرفتِ حق کے لیے اس ذریعہ علم کو ایک بڑا رکن جانتے ہیں اور اس کی یہ قسمیں قرار دیتے ہیں : عالمِ اجسام کا علم۔ یہاں عالمِ اجسام سے وہ عالم مُراد ہے جس میں امورِ رُوحانیات ظاہر ہوتے ہیں، احوالِ جنت کا علم، قیامت میں تجلی الہی کا علم اور اُس تجلی کے گوناگوں صورتوں میں بدلنے اور ظہور کرنے کا علم، جسمانی صورتوں میں معانی کے ظہور کا علم، مثلاً موت بصورتِ گوسفند یا علم بصورتِ شیر، خواب کی تعبیر کا علم، علمِ برزخ یعنی اُس جگہ کا علم جہاں انسان مرنے کے بعد سے اُٹھائے جانے تک رہیں گے وغیرہ۔

۷۔ امراض اور اُن کے علاج کا علم :

ابن عربی کے خیال میں یہ علم اُن مشائخ کے لیے نہایت ضروری ہے جو رُشد و ہدایت میں مشغول ہوں، کیونکہ یہاں امراض سے مُراد امراضِ نفس ہیں نہ کہ بدنی اور ذہنی۔ نفس کے امراض کی تین قسمیں ہیں۔ امراضِ اقوال، امراضِ افعال اور امراضِ احوال۔ امراضِ اقوال یہ ہیں : غیبت، نکتہ چینی، افشائے راز، ایسی نصیحت جو باعثِ فضیحت ہو اور یہ صرف جاہلوں اور عرض پرستوں کا کام ہے۔ امراضِ افعال، دکھاوے کی نماز، دکھاوے کا ترک کیونکہ یہ ربا سے یا لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی اچھا کام کرنا۔ یہ اہل اللہ کے نزدیک شرک ہے۔ امراضِ احوال یہ ہیں کہ صالحین کی صحبت اس لیے اختیار کی جائے کہ ان کی طرح خود بھی صالح مشہور ہو جائے یا عشقِ نفسانی و شیطانی کو عشقِ رُوحانی و ربّانی کی شکل میں پیش کرنا، یہ بھی امراضِ احوال میں داخل ہے۔

قلب محل معرفت ہے :

اس سے پہلے ہم بار بار اشارہ کر چکے ہیں کہ محل معرفت قلب ہے۔ اب ہم اسی چیز کے بارے میں جداگانہ عنوان قائم کر کے تفصیل بیان کریں گے۔ مسلمان عرفان خصوصاً ابن عربی اور ان کے پیروکار حضرات نے قلب کو بڑے پرشکوہ عنوانات اور خطابات سے تعبیر کیا ہے جس سے ان کے فکر و عرفان میں اس کے بلند مقام کا اندازہ ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں : بیت حق، مشعر الہی، محل الہام، مکان علم و نور، شمع سرا پرودہ شامی، آئینہ نور الہی، امین آباد، گلشن خرم فصیل محکم — ابن عربی اپنے رسالے "تحفۃ السفرہ الی حضرت البردہ" میں قلب کو معرفت حقائق اور آگاہی علوم کا مورد قرار دیتے ہیں اور اسے بالخصوص معارف ربانی اور علوم الہی کا مقام معرفت سمجھتے ہیں اور دوسرے تمام عرفان کی طرح تاکید کرتے ہیں کہ معرفت تامہ اور عقل مستقیم اور مقامات کا حصول تب ہی ممکن ہے جب قلب کو آلودگیوں سے پاک کر دیا جائے، اور اُسے اعینار سے خالی کر لیا جائے۔

یہ نام معنوی اوصاف، بڑے بڑے نام اور غیر معمولی قوتیں جس قلب کے لیے بیان کی گئی ہیں، یہ بدن کا وہ حصہ نہیں ہے جسے دل کہتے ہیں اور جو سینے میں بائیں طرف واقع ہے، بلکہ ان حضرات کی اصطلاح میں ان کی اپنی وضاحت کے مطابق اس کا مدلول وہ غیر مادی نورانی جوہر یا الفاظ دیگر لطیفہ ربانی ہے جسے اس جسمانی قلب سے ایک طرح کا تعلق البتہ حاصل ہے۔

عبدالرزاق کاشانی، محی الدین ابن عربی کے ایک بڑے شراح ہیں، وہ قلب کی یوں تعریف کرتے ہیں : قلب وہ مجرد جوہر نورانی ہے جو روح اور نفس میں واسطے کا کام دیتا ہے۔ حکماء اسے نفسِ ناطقہ کا نام دیتے ہیں جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے۔ اس کا باطن روح ہے اور اس کا ظاہر اور اس کا مرکب نفس حیوانی ہے۔

شریف جرجانی نے نفس کی تعریف یوں کی ہے : ایک لطیفہ ربانی جو اس قلبِ مستوری سے کرینے میں بائیں طرف واقع ہے، تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقت انسانی ہے۔

ہے، حکماء اسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ اس کا باطن رُوح ہے اور نفسِ حیوان اس کی سواری ہے۔

ابن عربی کے ایک اور شارح داؤد قیصریؒ مذکورہ بالا تعریفات سے قدرے واضح تر اور دقیق تر تعریف یوں کرتے ہیں: قلب کا اطلاق نفسِ ناطقہ کے ایک مرتبے پر ہوتا ہے۔ اس مرتبے میں نفس جب چاہے کلی اور جزئی معانی کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔ یہ وہی مرتبہ ہے جسے حکماء نے عقلِ مستفاد کہا ہے۔ اس کے باوجود یہ چیز پیش نظر رہنی چاہیے کہ اہل عرفان کی تحریروں میں عموماً اور ابن عربی کی عبارات میں خصوصاً قلب کو مذکورہ بالا معانی سے زیادہ وسیع مفہوم میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ حضرات قلب کو حقیقتِ جامعۃ النسانی سمجھتے ہیں جو حضراتِ خمسہ کو جامع ہے، اور اسے ہوتِ ذات اور اسماء و صفات کا منظر جانتے ہیں۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قلبِ عدلِ الہی کا منظر، احدیت کی صورت اور ظاہر و باطن کا جامع ہے، اور زمین و آسمان بلکہ برحمتِ الہی سے بھی زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے۔ آخر الامر یہی عرشِ رحمن ہے اور اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور یہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص کر معارفِ ربانی اور علومِ الہی اس میں جلوہ گر ہو جائیں گے۔ ابو حامد غزالی اسی علمِ کائنات میں لکھتے ہیں کہ طریقیِ آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علمِ مکاشفہ اور علمِ معاملہ۔ علمِ مکاشفہ علمِ باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا۔ یہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور ایک گورہ ہے کہ جب قلب بڑی صفات سے پاک اور صفا ہو جاتا ہے تو یہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذاتِ الہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی صفاتِ کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دنیا و آخرت کی تخلیق میں اس کی حکمتیں سمجھ میں آجاتی ہیں اور نبی اور نبوت کے معنی، انبیاء کے لیے فرشتوں کا ظہور اور وصولِ وحی کی کیفیت اور زمین و آسمان کے ملکوت کی معرفت نصیب ہو جاتی ہے۔ ان حقائق کے حصول کی تصدیق کے بعد بھی لوگ کسی ایک بنیاد پر جمع نہیں ہوتے، لہذا علمِ مکاشفہ کا مقصود یہ ہے کہ پردے اٹھ جائیں اور یہ علم رکھنے والوں کے لیے اشیاء میں ظہورِ حقیقی آشکار ہو جائے۔ یہ راستہ شک و شبہ

سے پاک ہے اور آدمی کے لیے یہ علم حاصل کرنا ممکن ہے بشرطیکہ اُس کا آئینہ دل دُنیا کی گناہوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ علمِ طریقی آخرت کا مقصود اسی آلودگی سے آئینہ دل کو پاک کرنا ہے، کیونکہ یہ آلودگی اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات و افعال کی معرفت کے لیے آثرین جاتی ہے، اور قلب کی یہ صفائی اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک نفسانی خواہشات سے پرہیز نہ کیا جائے اور سہر حال میں انبیاء کی اقتداء اور اللہ کی جلتے جتنا قلب روشن اور پاک ہوگا، اسی قدر اُس پر حق تعالیٰ کی جانب سے مکشرفات اور انوارِ حقائق دائر ہوں گے۔ عزالدین محمود بن علی کاشانی اپنی کتاب ”مصباح الہدایہ و مفتاح الکناہیہ“ میں لکھتے ہیں: ”دل منبعِ علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کرنے سے مشروط ہے، جیسا کہ بعض کتب سادہ میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے بنی اسرائیل یہ مت کہو کہ علم تو آسمان میں ہے، اُسے آسمان سے کون اُتار کر لائے اور مت کہو کہ علم سمندروں کے پار ہے، کون سمندر عبور کرے اور اُسے لے کر آئے۔ علم تو تمہارے دلوں میں بٹھا دیا گیا ہے، میرے حضور میں صدیقیوں کے اخلاق اور اہلِ حقانیت کے آداب لاؤ، علم تمہارے دلوں کے اندر سے خود پھوٹ نکلے گا، حتیٰ کہ تمہارے سارے وجود پر چھا جائے گا۔“

پہلے بھی بار بار ذکر ہوا ہے اور ذیل کی عبارت میں بھی بیان ہوگا کہ ابن عربی نے بھی اپنی کتابوں اور دیگر تحریروں میں قلب اور صفاتِ قلب کے بارے میں گفتگو کی ہے، اور ان معارفِ الہیہ کی تحسین کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عارف کے صفایافتہ قلب پر ہویدا ہوتے ہیں اور ان کو دیگر علوم و معارف پر ترجیح دی ہے جو فکر و نظر سے حاصل ہوتے ہیں، پھر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کے اور ان کے ساتھیوں کے علوم فکر و نظر کی راہ سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ فیض و موہبتِ الہی سے۔ اللہ تعالیٰ علی الدوام، فیاض اور دہاب ہے اور قلب مصفا بھی مسلسل قبولیت کی قابلیت رکھتا ہے، کیونکہ جب قلب میں کچیل سے پاک ہو جاتا ہے اور تمام اغیار حتیٰ کہ فکر و نظر سے بھی خالی ہو جاتا ہے تب انوارِ نبوی اور معارفِ الہی اُس کی پاکیزگی اور خلوص کے تناسب سے اُس میں جلوہ گر

ہوتے ہیں؛ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آن واحد میں اتنے علوم و معارف اُس پر ظاہر ہوں کہ جنہیں ضبطِ تحریر میں لانے کے لیے ایک طویل مدت بھی کافی نہ ہو سکے۔ اس معاملے میں ابن عربیؒ کے افکار اور تعمقِ نظر تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ دوبارہ اُن کی عبارت نقل کر دی جائے۔ اپنی کتاب "التدبیرات الالہیہ" میں جہاں اُنھوں نے یہ لکھا ہے کہ عالمِ شہادت کا محرک عالمِ ملکوت ہے اور عالمِ شہادت میں حرکت و سکون، اکل و شرب اور کلام و سکوت جو کچھ بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ عالمِ غیب سے نمودار ہوتا ہے؛ کیونکہ کوئی حیوان اپنے ارادے کے بغیر حرکت نہیں کرتا اور ارادہ عملِ قلب ہے اور قلب عالمِ غیب سے ہے۔ یہ درج کرنے کے بعد وہ تاکید کرتے ہیں کہ حرکت اور اس کے امثال عالمِ شہادت سے ہیں اور عالمِ شہادت کا ادراک معمولاً حسیات کے ذریعے کیا جاتا ہے لیکن عالمِ غیب یا تو خبرِ شرعی کے ذریعے جانا جاتا ہے یا نظرِ فکری کے ذریعے۔ عالمِ غیب کا ادراک بصیرت کی آنکھ سے ہوتا ہے اور عالمِ شہادت کا بصارت کی آنکھ سے۔ جس طرح بصارت عالمِ شہادت کو اُس وقت تک نہیں دیکھ سکتی جب تک کہ اندھیرے اور اسی طرح کے دیگر پردے اٹھ نہ جائیں اور سورج کی روشنی یا چراغ یا ایسی ہی کوئی اور روشنی چمکنے نہ لگے، اسی طرح بصیرت کی آنکھ کے حجابات ہوس و شہواتِ اغیاء میں مشغولی وغیرہ ہیں جو اُس کے اور ملکوت یعنی عالمِ غیب کے ادراک کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ جب انسان اپنے دل کے آئینے پر توجہ کرتا ہے اور مختلف ریاضات و مشاہدات سے اُسے جلا دیتا ہے، اس حد تک کہ اُس سے تمام حجابات ہٹ جائیں اور اُس کا نور اُس نور سے مل جائے جو عالمِ غیب پر چمک رہا ہے، یعنی وہ نور جس کی روشنی میں اہل ملکوت دیکھتے ہیں اور وہ ایسا ہی ہے جیسے عالمِ محسوس کے لیے نورِ خورشید، اس حالت میں غیب کی چیزیں اپنا آپ آشکار کر دیتی ہیں۔ بصارت اور بصیرت کے درمیان بڑا گہرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ دیوار، نزدیکی، زیادہ دوری اور کثیف اجسام محسوس کرنے والے اور محسوس کیے جانے والے کے درمیان آڑ بن سکتے ہیں؛ کیونکہ عادتاً اس کی علت دیکھنے والے کی کوتاہی ہے، لیکن یہ سوانح بھی انبیاءِ اول

اولیاء کے لیے گاہے رفع ہو جاتے ہیں، جیسے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: پدانی اراشکو
من ورا عظمہری۔ اور یہ حرقِ عادتِ اولیاء کے لیے آغازِ سلوک اور ابتدائے
مکاشفات میں ظاہر ہوتا ہے؛ کیونکہ کثرت ہونے والی اولین چیزیں محسوسات میں
سے ہوتی ہیں، مثلاً مغرب کے کسی گوشے میں ہوتے ہوئے مکہ میں کسی شخص کو دیکھنا یا
کچھ کا مشاہدہ کرنا۔ اس قسم کا کشف مریدوں کے ابتدائی احوال میں بہت ہوتا
ہے، البتہ یہ عالم بصیرت نہیں، کیونکہ اس کے اور چشمِ بصیرت کے درمیان نہ تو مسافت
موجود ہے نہ قرب و بعد، بلکہ صرف ہوائے نفسانی اور مادی کثافت اور آلودگی
کا ایک حجاب ہے کہ جب یہ مجاہدات کے وسیلے سے اٹھ جاتا ہے تو اخبارِ غیب کا نور
ظاہر ہوتا ہے۔



باب ۲

وجود کے مفہوم اور اس کے مصداقات کے بارے میں ایک بحث اور ابن عربی کے تصوف میں وحدت وجود کا بیان

چونکہ ابن عربی کے عرفانی نظام کی بنیاد وجود اور اس کی وحدت کی معرفت ہے، لہذا مناسب ہو گا کہ ان کے عقیدہ وحدت الوجود پر لکھنے سے پہلے کچھ باتیں وجود کے مفہوم اور اس کے افراد و مصداقات کے بارے میں کر دی جائیں تاکہ وحدت الوجود کے بیان کی زمین ہموار ہو جائے۔

وجود کا مفہوم اور اس باب میں مختلف اقوال کا بیان | اس بابے میں کلام فلسفہ و عرفان کی کتابوں میں چار اقوال ملتے ہیں۔

۱۔ وجود کا مفہوم بدیہی ہے بلکہ اول ادائل، اعرف معارف اور بدیہیات میں تھی بدیہی ترین ہستی کہ اس کی بدیہت کا کم بھی بدیہی ہے۔ اسی لیے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بدیہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے۔ البتہ ان لوگوں کی تحریروں میں اس بدیہت کے بارے میں عبارتیں ملتی ہیں جو دلیل و برہان سے مشابہ تو ہیں مگر خود دلیل و برہان نہیں بلکہ اضمحیض تشبیہ و تائید کے درجے میں رکھا جاسکتا ہے۔ یہ حضرات وجود کی تحدید و تعریف کو صحیح معنوں میں ممکن نہیں سمجھتے تھے اور بعض حکماء اور منکلمین کی کتابوں میں وجود کی جو تعریفات اور حدود ملتی تھیں، اضمحیض تعریف لفظی یا شرح اسمی سمجھتے تھے۔

۲۔ وجود کا تصور بدیہی ہے لیکن اس کی بدیہت پر حکم لگانا نظری ہے، یہاں دلیل و برہان

کی ضرورت پڑتی ہے۔

۳۔ وجود کا تصور نظری ہے۔

۴۔ وجود کا تصور ممکن ہی نہیں تو بدیہی کہاں سے ہوگا؛ لہذا قولِ اول کو حق ماننا پڑے گا کہ مفہوم وجود لیبیط ترین مفہوم ہے اور مرکبِ مفاہیم کے برعکس نفس میں بلا واسطہ نمودار ہو کر ارتسام پاتا ہے۔ یہ ہر قسم کی ترتیب و تحدید سے دُور ہے۔ نفس میں اس کا حصول آسان بھی ہے اور واضح و روشن بھی۔ تمام مسلمان فلسفیوں، متکلمین اور عرفائے اس چیز کو قبول کیا ہے اور ہم نمونے کے طور پر ان کے اقوال و تحریرات میں سے چند یہاں پیش کرتے ہیں؛ مشائبانِ اسلام کے شرحیں ابن سینا اپنی کتاب شفا میں مفہوم وجود کی بجاہت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وجود کے معانی نفس میں ارتسامِ اولیٰ کے ساتھ مرتسم ہوتے ہیں اور ارتسام کی یہ قسم ان ارتسامات سے جدا ہے جو اشیائے اعرف سے خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ باب تصدیقات میں کچھ مبادی اولیہ ہوتے ہیں جن کی تصدیق بلا واسطہ غیر ضروری اور بدیہی ہے مگر ان کے غیر کی تصدیق انہی کے واسطے سے ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کچھ ایسے تصورات بھی ہوتے ہیں جو مبادی تصورات ہیں اور بلا واسطہ غیر تصور میں آتے ہیں لیکن ان کے غیر کا تصور ان سے وابستہ ہے، کیونکہ اگر ہر تصور کسی دوسرے تصور پر منحصر ہو اور دونوں کے درمیان کوئی ضروری اور بدیہی تصور نہ ہو تو اس صورت میں تسلسل یا دور لازم آئے گا جو باطل ہے۔

اسی طرح اس نامور فلسفی نے اپنی کتاب نجات میں بتایا ہے کہ موجود ہر شرح کا مبدعِ اول ہے، اس لیے خود اس کی کوئی شرح نہیں بلکہ اس کا تصور بھی نفس میں بلا واسطہ طور پر پیدا ہوتا ہے اور اس کی شرح سوائے شرحِ اسمی کے ممکن نہیں ہے۔ قطب الدین شیرازی نے بھی وجود کے تصور کو بدیہی بلکہ بدیہی ترین اور معدن ترین بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ موجود کی تعریف اور بیان میں یہ کہنا کہ ”وہ یا تو فاعل ہے یا

منفعل، یا یہ کہنا "یہ وہ پہلی چیز ہے جو حادث و قدیم میں منقسم ہوتی ہے" درست نہیں، کیونکہ فاعل اور منفعل کی تعریف میں موجود پر کچھ نہ کچھ اصناف ضرور کرنا پڑے گا.....

اسی طرح حادث و قدیم کی تعریف بھی وجود کے بغیر نہیں ہو سکتی، یعنی حادث وہ جس سے پہلے عدم ہے، اور قدیم وہ جس سے پہلے عدم نہیں ہے۔ عہد نقیضاتانی، اسلام کے ممتاز متکلم، بھی تشریح مقاصد میں لکھتے ہیں: "حق یہ ہے کہ تصور وجود بدیہی ہے اور اس بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے اور ہر صاحب عقل جو اس تصور کی طرف متوجہ ہوگا بغیر کسی کسب و کتاب کے اس بداہت تک پہنچ جائے گا۔ حتیٰ کہ تمام حکمائے متفقہ طور پر حکم لگا دیا ہے کہ کوئی شے وجود سے بڑھ کر معروف نہیں ہے، اس حکم میں انھوں نے استقراء کے طریق پر اعتماد کرتے ہوئے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس طرح کا استدلال اس مطلوب کے اسباب کے لیے کافی ہے۔ چونکہ جب عقل اپنے معقولات میں کوئی ایسی چیز پاتے ہیں عاجز رہ جاتی ہے جو وجود سے زیادہ معروف بلکہ اس کے برابر ہی معروف ہو تو یہ حقیقت ثابت ہو جاتی ہے کہ عقل کے نزدیک وجود تمام اشیاء سے زیادہ واضح و روشن ہے۔ علاوہ ازیں صوفیوں اور عارفوں کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے شارحین و مقلدین مثلاً داؤد قیسری، سید حیدر علی، صائغ الدین ترکہ اصفہانی اور ان کے علاوہ صدر المتکلمین، صدر اشیرازی اور ان کے شاگرد اور پیروکار مثلاً ملا عبدالرزاق لاہیجی اور ملا ہادی سبزواری، سبھی نے بہت خوبصورت اسلوب اور بلیغ زبان میں اسی بات کی تائید کی ہے۔

ان تمام اقوال کو نقل کرنے سے یہاں ہم اس لیے گریز کریں گے کہ عبارت زیادہ طویل نہ ہو جائے۔

عنوان، فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں اور رسالوں میں وجود کے اپنے افراد اور مصداقات پر صادق آنا؛ اس محبت میں وارد شدہ اقوال، اور مصداقات پر صادق آنے کے بارے میں بہت سے اقوال ملتے ہیں، جن میں سے چند اہم مختصراً نیچے نقل کریں گے،

۱۔ پہلا قول یہ کہ اور تمام مصداقات کی نسبت مفہوم وجود کی صداقت خواہ واجب کے بارے میں ہو خواہ ممکنات کے، ایک اشتراکِ لفظی ہے، باہر معنی کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شے کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنی کیا ہیں: حیوانِ ناطق، وجودِ اسپ، حیوانِ صاہل — وجودِ آب: جسمِ ناع جو بالطبع بارد ہے۔ اس بات کے قائل اکثر اشعری متکلمین گزرے ہیں جو وجود اور ماہیت کی عنیت کے قائل رہے ہیں، اور نتیجہً اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وجود کا ایک ہی مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کے لیے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنی یا خصوصیت نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود، واجب اور ممکن کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے؛ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ واجب کے معاملے میں وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکن کے سلسلے میں کچھ اور۔ البتہ ممکنات کی قسموں میں اس کا ایک ہی معنی اور مفہوم ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاقات میں وجود مشترک معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک ہی مفہوم اور معنی ہے جو اس کے جملہ مصداقات پر، خواہ واجب ہو یا ممکن، اسی معنی و مفہوم میں صادق آتا ہے۔ یہ قول دیگر اقوال کی نسبت زیادہ محکم نظر آتا ہے اور اکثر فلسفی ہنکلم اور عارفین نے اسی کو قبول کیا ہے، بلکہ ان میں سے چند نے تو اسے قریب قریب اولیات بلکہ اولیات ہی میں شمار کیا ہے اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں اس کے بارے میں تفصیل سے بحث و استدلال اور تاکید و تنبیہ کی ہے۔ اور اس کے اثبات میں اکثر نے یہ نکتہ ضرور اٹھایا ہے کہ ہر موجود میں دوسرے موجود کے لیے مناسبت پائی جاتی ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان متحقق نہیں، کیونکہ یہاں ہمیں اس بحث میں مفصل گفتگو نہیں کرنی، بلکہ صرف اشارہ کرنا

ہے؛ لہذا ہم اپنی گفتگو مختصر کرتے ہوئے تفصیل جاننے کے خواہشمند قارئین سے گزارش کریں گے کہ وہ مزید معلومات کے لیے کلام و فلسفہ و عرفان کی کتابوں سے رجوع فرمائیں۔ مذکورہ بالا قول کے قائلین میں جمہور متکلمین، فلاسفہ اور عارفین ہیں، اور ان کا یہ قول دیگر اقوال سے زیادہ مضبوط نظر آتا ہے؛ البتہ یہ حضرات وجود کے مصداقات اور افراد کے ضمن میں ایک دوسرے سے مختلف آراء رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ وجود کے لیے خارج میں سرے سے کوئی فرد متحقق ہی نہیں، وجود کی کثرت حصص کے واسطے سے ہوتی ہے اور حصص بھی ماہیت پر اضافی ہیں اور امور ذہنی، اس حیثیت سے کہ تقیید داخل اور معتبر ہے، اور قید خارجی اور نامعتبر۔ پس ذہن سے باہر وجود کا نہ کوئی عین ہے اور نہ کوئی اثر؛ حتیٰ کہ ذات واجب میں بھی، جو ان کے خیال میں ان ماہیات سے خارج ہے جن سے وجود منتزع ہوتا ہے۔۔۔۔۔ واجب تعالیٰ کی ماہیت کی نہایت مجہول الکنہ ہے، بلا جہت ہے اور اپنے سے غیر ہر شے کے اعتبار سے منزہ ہے۔ دوسری طرح بیان کیا جائے تو خود واجب تعالیٰ کی ذات سے وجود کا مفہوم منتزع ہوتا ہے ان حضرات کے نزدیک وجوب وجود کے معنی بھی یہی ہیں۔ لیکن ممکنات کی ماہیت سے بھی، جو اپنی مجہولیت کی جہت سے معلوم الکنہ ہیں، ایک مفہوم وجود منتزع ہوتا ہے۔۔۔۔۔ جیسا کہ ملاحظہ کیا گیا، یہ قول وجود کی اصالت ماہیت اور اعتباریت سے مبالغت رکھتا ہے۔ اس کے قائلین اکثر متکلمین ہیں، کچھ اور لوگوں کا اعتقاد ہے کہ وجود کے لیے حصوں سے ماوراء جو امور ذہنی ہیں اور محض اپنی اضافیت اور اعتبار سے کثرت پاتے ہیں، ذہن سے خارج ہیں ایک فرد موجود ہے اور ایک حقیقت متحقق۔۔۔۔۔ اور وہ واجب تعالیٰ ہے؛ مگر ممکنات انہیں حصوں سے عبارت ہیں اور ان پر لفظ وجود کا اطلاق یا اس اعتبار سے ہے کہ وہ حصص وجود ہیں یا پھر وجود واجب کے ساتھ ان

کے انتساب کی جہت سے۔ اسی طرح ممکنات میں موجود کے معنی وجود سے نسبت رکھنے والے کے ہیں، جیسے موجی، گوالا، عطار، لبقال وغیرہ الفاظ ہیں کہ ان اوصاف رکھنے والوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے، یا اس اعتبار کہ ان کا انتساب ان مشتقات کے مبادی سے ہے۔ ان کے نزدیک اشتقاق، شے کے مقابلے میں عام ہے، کیونکہ تمام مبادی اشتقاق اسی پر قائم ہیں، مثلاً کاتب، کہ کتابت اس سے قائم ہے اور وہ شے جو کسی مبدی اشتقاق پر منحصر ہو جیسے عطار اور حداد کہ عطر اور حدید سے نسبت رکھتے ہیں اور خود مبدی سے اس طرح منسوب نہیں جیسے وجود کا فرد محقق جسے ہم عین وجود کے معنی میں موجود کہتے ہیں پس جب موجود کا اطلاق وجود پر ہوتا ہے تو اس کے معنی عین وجود ہی کے نکلنے ہیں؛ اور جب اس کا اطلاق ماہیت پر ہوتا ہے تو اس کے معنی منسوب بہ وجود کے ہوتے ہیں۔ یہ قول اگرچہ تمام متاہلین کے مذاق پر پورا نہیں اترتا، تاہم اسے ”ذوق ناکہ“ یا ”ذوق متاہلین“ ہی کے طور پر شہرت حاصل ہوئی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ وجود واحد اور حقیقی ہے اور اس میں کسی طرف سے کثرت نہیں پائی جاتی، نہ الزام کے حوالے سے، نہ افراد کے حوالے سے اور نہ مراتب کے لیکن موجود جو ماہیت سے عبارت ہے تعدد و تکثر رکھتا ہے اور اس کی موجودیت وجوداً و محققاً سے اس کے انتساب کے معنی میں ہے نہ کہ کسی خاص امکانی وجود سے۔ پس وجود کی وحدت اور موجود کی کثرت کے اس قول کا لپ لباب حقیقتہً وجود سے منسوب ہے جسے اصطلاح میں توجید خاص الخاص کا نام دیا گیا ہے۔ محققین میں سے بہت سے لوگ مثلاً محقق دوانی، قطب الدین رازی، محقق داماد اور صدر اشیرازی اپنے فلسفیانہ افکار کے آغاز میں اس قول کے معتقد رہے ہیں لیکن چونکہ اس قول کی بنیاد اصالت ماہیت ہے؛ لہذا صدرانے اصالت ماہیت کے قول کو ترک کر کے اصالت وجود کا قائل ہونے کے بعد اس کے ساتھ ساتھ ذوق الناکہ کے قول سے بھی رجوع کر لیا، اور ٹھیک ہی

کیا کیونکہ ذوق التامہ اصالت وجود سے مناسبت نہیں رکھتا جب کہ اصالت وجود ہی
 قول برحق ہے نیز ذوق التامہ اس چیز کو مستزہم ہے کہ اصالت وجود واجب میں
 ہے اور اصالت ماہیت ممکنات میں، اور یہ چیز حکمت کے اصول سے سازگار نہیں
 رکھتی، کیونکہ اس سے تو دو مختلف اوزان تحقق کے درجے میں ایک ہو جاتے ہیں۔
 ان میں سے کچھ اس بات کے قائل تھے کہ وجود کے افراد اور مصداقات متعدد ہوتے
 ہیں اور وجود کے یہ تمام افراد خارج میں (بھی) بالاصالت متحقق ہوتے ہیں اور
 ماہیات ان کی تابع ہوتی ہیں اور ان سے مستزہم ہے۔ اس قول کے قائلین بھی دو
 گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک گروہ جو مشابہت میں پر مشتمل ہے یہ کہتا ہے کہ متعدد
 کثیر اور بسیط افراد وجود ایک دوسرے سے متباہن ہیں اور یہ تباہن نفس ذات اور کلیت
 ذات سے ہے نہ کہ فصل، صنف اور تشخص سے۔ جیسے فصول اخیرہ، اور
 اجناس عالیہ کا تباہن ہے کہ مفہوم وجود کے علاوہ کسی اور سطح پر باہم اشتراک نہیں
 رکھتے۔ ان حضرات کے قیاس کے مطابق اگر افراد وجود باہم متباہن نہ ہوں، تو اپنے
 وجود کا جواز کھو بیٹھیں گے۔ اس طرح علت کے لیے الگ اور اس کے معلول کے لیے
 جدا وجود ماننا ہوگا اور یوں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو عقلاً ناجائز ہے؛ البتہ
 تباہن کو کلیت ذات سے سمجھنے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر تباہن فصول میں واقع ہو
 تو اس سے وجود کا مرکب ہونا لازم آئے گا جب کہ دلائل کا اقتضا ہے کہ وجود
 بسیط ہو، اور اگر تباہن اصناف اور شخصیات میں واقع ہو تو لازم آتا ہے کہ سب
 وجود، مطلق کے اصناف یا اشخاص ہوں اور اس طرح مطلق وجود ان کی نوع ٹھہرے گا جب کہ اصول حکمت
 کی روش سے وجود نوع نہیں ہو سکتا مختصر یہ کہ یہ حضرات کثرت وجود وجود کے قائل ہوئے ہیں اور ان کی تجدید
 اصطلاحاً توحید عامی ہے۔ دوسرا گروہ پہلوی مسکین اور صدر المتالیہین صدر شیرازی
 اور ان کے پیروکاروں کا ہے جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے سبھی افراد اپنی
 بنیاد میں اور عدم کو وضع کرنے والی حقیقت کے اعتبار سے مشترک ہیں اور
 ان میں اسباب تشکیک مثلاً شدت و ضعف اور تقدم و تاخر کی بنا تباہن پیدا

ہوتا ہے، یعنی وجود حقیقت واحد ہے اور مقول بہ تشکیک، اس کے مختلف مراتب اور درجات ہیں۔ ایک مرتبے میں یہ واجب ہے اور دوسرے میں ممکن۔ ایک درجے میں علت ہے اور ایک میں معلول، ایک مرتبے میں مجرد ہے اور دوسرے میں مادہ، اور بالآخر ایک مرتبے میں جوہر ہے اور دوسرے میں عرض۔ حاصل کلام یہ کہ وجود میں تشکیک، تشکیک خاص ہے، یعنی یہ کہ اس میں جو چیز مابہ الامتیاز ہے عین وہی مابہ الاشتراک بھی ہے تاکہ وجود میں ترکیب نہ لازم آئے۔ یہ بات ذہن نشین کر دینے کے لیے اعداد، اوزار اور حرکات وغیرہ کے مراتب سے استفادہ کرنا چاہیے۔ اس قول کا حاصل وحدت فی الکثرت الوجدت اور کثرت یعنی متألہین کے قول کے مطابق ذوق التامہ کا تقاضا یہی ہے اور اسے تو جیداً محض الخواص کہنا چاہیے۔^{۲۵} وہ لوگ جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے لیے خارج میں فرد اور حقیقت متحقق ہے، وحدت الوجودی صوفیاء ہیں جن کے سرخیل ابن عربی ہیں۔ یہ طائفہ اپنے عقیدے کو ”وحدت وجود و موجود“ کا عنوان دیتا ہے جس کے دلائل اور معانی بہت پھیلاؤ رکھتے ہیں۔ اس باب میں کثرت سے اقوال موجود ہیں جن میں سے بعض کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتے، محض اقوال پیشیں پر اساس رکھتے ہیں لیکن ان کے ساتھ ہی کچھ ایسے اقوال بھی پائے جاتے ہیں جو ایک منفرد اور مستقل حیثیت کے حامل ہیں۔ بہر حال مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”وحدت وجود و موجود“ کے مفہوم اور معانی پر اجمالاً ہی سہی مگر گفتگو ضرور کی جائے تاکہ ان حضرات کے کلام کے مطالب اور ان کی مراد صحت کے ساتھ واضح ہو جائے۔ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ ہے کہ وحدت سے یہ حضرات وحدت شخصی و فردی مراد لیتے ہیں اور موجود سے حقیقت وجود کا واحد یعنی پانے والا مطلب یہ ہوا کہ حقیقت وجود و موجود اصلاً تو وہی واجب تعالیٰ ہے اور اس کے ماسوا یعنی ممکنات موجود تو ہیں لیکن ان کا وجود انتزاعی اور انتسابی ہے، بایں معنی کہ ممکنات کی جمہولیت کے بعد ہی عقل ان سے وجود کا مفہوم انتزاع کرتی ہے۔ بتائیں جب موجود کے لفظ کا اطلاق ممکنات پر کیا

جاتا ہے تو اس کا مطلب یا تو منتسب بہ وجود حقیقی ہوگا یا مفہوم وجود کا پانے والا نہ کہ
 حقیقت وجود کا۔ اسی وجہ سے یہ ٹھیک وہی قول بن جاتا ہے جو ذوق الثالث سے
 منسوب ہے اور جس کے بارے میں ذکر ہوا کہ وہ اصالتِ ماہیت کے تو مطابق ہے
 مگر اصولِ حکمت پر پورا نہیں اُترتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وجود واحد سے مراد حقیقت
 وجود یعنی دافعِ عدم حقیقت ہے اور وہ واحد ہے، اور اس کی وحدت بسیط
 اور اصلی ہے جب کہ موجود کا مطلب سے اُس اصل اور اس حقیقت کو پانے والا
 اور وحدت موجود کہنے سے مراد وحدتِ شخصی نہیں ہے بلکہ وحدتِ اصلی پس موجود
 سے مراد وہ موجود ہے جو مفید اور منضم ہو کر نہیں بلکہ بالذات اس دافعِ عدم حقیقت
 واحد کو پالیتا ہے۔ اس حقیقت کے مراتب، افراد اور مصداقات کثیر ہیں۔ جن کی
 حیثیت اس کے معلولات کی ہے۔ اس اعتبار سے یہ قول پہلی مفکرین نیز ملاحظہ
 اور ان کے متبعین کے اقوال کے نزدیک پہنچ جاتا ہے۔ ممکن ہے ان لوگوں کی مراد
 یہ ہو کہ وجود کے افراد و مصداقات متحقق فی الخارج ہیں اور موجوداتِ خارجی خواہ
 واجب ہو یا ممکن، جو ہر ہر یا عرض کثیر اور متعدد ہیں۔ صرف واجب تعالیٰ ہی ہے
 جو حقیقتِ وجود اور وجود حقیقی ہے یا بالفاظِ دیگر خدا صریحاً ہستی اور نفسِ طبیعتِ جو
 ہے اور باسوا یعنی جمیع ممکنات اس کے اطلاق ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور
 اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جاسکتا ہے کہ وجود واحد سے اُن کی مراد وجود
 اصلی و حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے نہ کہ وحدتِ نوعی
 اور موجود واحد سے ان کی منشاء اصل وجود کا پانے والا ہے۔ اس طرح یہ چیز واضح
 ہو جائے گی کہ پہلے دو پہلوؤں سے یہ تیسرا پہلو مختلف ہے۔ پہلی شق سے اس کا
 فرق یہ ہے، جیسے کہ مذکور ہوا کہ پہلے قول کے مطابق لفظ موجود سے مراد ممکنات میں
 منتسب بہ وجود حقیقی یا واحد مفہوم وجود، لہذا اس تو جہد کی بنیاد پر لازم آتا
 ہے کہ ممکنات میں موجود کا مطلب موجود بہ وجود ظلی و تبسی ہو۔ ان دونوں اقوال
 میں فرق یہی ہے کہ قولِ دوم کے مطابق وحدت، وحدتِ نوعی ہے جب کہ قولِ اول

کی رُو سے وحدت، وحدتِ شخصی ہے۔ پہلے قول کو دیکھیں تو وجودِ مشکک^{۲۸} سے لیکن اس کی تشکیک، تشکیکِ خاصی سے جب کہ دوسرے قول کے مطابق فی الواقع وجود کو تعدد ہی لاحق نہیں ہے، تو اظہار یا تشکیک^{۲۹} تو دور کی بات ہے، اس تو جہہ کی بنیاد پر یہ قول دیگر تمام اقوال سے ممتاز ہے اور ایک مستقل حیثیت کا حامل، اور حق بھی یہی ہے کہ وحدت وجود و موجود سے عرفاً کی مراد یہی ہے کہ اس عقیدے کی اساس اصالتِ وجود ہے نہ کہ اصالتِ ماہیت جو ذوق التاء^{۳۰} میں ثابت کی جاتی ہے، نیز پہلوی فلاسفہ اور صدر المتالیین ملا صدرا کے اعتقاد کے برخلاف، یہ عرفاً وجود اور موجود کی وحدت کو شخصی بتاتے ہیں نہ کہ نوعی۔

عارفین کے قول پر اردھونے والے اشکالات اور ان کا جواب

جیسے کہ ہم دیکھ چکے ہیں عارفین کے قول کے مطابق حقیقت واجب، صرف ہستی اور نفسِ طبیعت وجود سے بنا رہیں اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ چونکہ طبیعت وجود ہر موجود کے ساتھ لگی ہوئی ہے؛ لہذا لازم آیا کہ حقیقت واجب تعالیٰ بھی تمام موجودات حتیٰ کہ لپٹ اور ناپاک اشیاء کے ساتھ بھی ہوگی یا ان کا عین ہوگی یا ان کا جزو، کیونکہ وجود یا تو عین موجود ہے یا جزو موجود۔ اس اشکال کا رد اس طرح ممکن ہے کہ ایک ذات کو تو یونہی رہنے دیا جائے اور دیگر تمام حیثیات اور اعتبارات سے صرف نظر کر کے مفہوم وجود کو طبیعت وجود سے انتزاع کیا جائے۔ اس صورت میں ماہیاتِ اشیاء سے یہ انتزاع باعتبار تقیید و تعلیل دونوں ہوگا اور وجودِ اشیاء سے فقط باعتبار تعلیل۔ چنانچہ ماہیات اور وجودِ اشیاء دونوں میں سے کوئی نفسِ طبیعت وجود نہیں ہوں گے۔ جب کہ واجب بالذات ہمارے بیان کردہ مفہوم کے مطابق متن وجود اور حقیقت ہستی سے اور حق تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیء" اسی مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجوداتِ اشیاء طبیعت وجود کے افراد و مصادیق ہوں تو واجب تعالیٰ کے لیے امثال لازم آئیں گی جب کہ عقل

نقل اور کشف تینوں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کی مثل اور تشبیہ سے ماوراء ہے۔ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ اشکال کا مندرجہ بالا جواب ایک اور سوال اور ایک اور اشکال کو جنم دے، اور وہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اشیاء سے ماوراء ہے تو پھر اس کی معیت کا قائل کس مفہوم میں لیا جاتے گا جس کے عرفاء قائل ہیں اور جس کی دلیل "ہو معلم" کی آیت اور اسی طرح کی دوسری آیات اور روایات سے ملتی ہے، اشکال بھی اس طرح حل ہو جاتا ہے کہ اشیاء کی معیت جس چیز کے لیے ثابت ہو وہ وجود عام اور وجود منبسط ہے، جسے عرفاء کی اصطلاح میں نفس رحمانی کہتے تھے تانی، حق مخلوق بہ اور کبھی وجود مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت وجود اور واجب تعالیٰ کا ظل ہے اور ظل شے ایک اعتبار سے عین شے ہوتا ہے؛ اگرچہ دوسرے اعتبار سے وہی غیر شے بھی ہے۔ لہذا اشیاء کے ساتھ وجود حق کی معیت کا قائل درست نکلا اور "ہو معلم" اور اس طرح کی دوسری آیات کے یہی معنی ہوں گے، مگر پھر بھی ایک اور الجھن سامنے آتی ہے کہ آیا وجود وظلی طبیعت وجود میں سے ہے یا اس کا غیر۔ اگر طبیعت وجود سے ہے تو لازم آئے گا کہ طبیعت وجود کی بھی کوئی مثل ہو جب کہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ اس سے ماوراء ہے کہ اس کی کوئی مثل پائی جائے اور اگر یہ طبیعت وجود سے نہیں ہے تو پھر کس طرح ایک پہلو سے یہ حقیقت وجود یعنی واجب ہے؟ اور حق تعالیٰ اس وجود وظلی کی معیت کی جہت سے جو طبیعت وجود سے نہیں ہے، تمام اشیاء کے ساتھ معیت کیسے رکھتا ہے؟ اس اشکال کا جواب بھی یوں دیا جاسکتا ہے کہ طبیعت سے مراد وجود صرف ہے اور ظل اگرچہ وجود ہے لیکن وجود صرف نہیں۔ بنا بریں طبیعت وجود کے دوسرے ہیں: محض اور غیر محض۔ اولاً طبیعت وجود من حیث ہی ہے جو وہی بالذات واجب الوجود ہے کہ بوجوب ازلی موجود ہے، یہ مرتبہ محضیت ہے۔ دوسرا وجود عام ہے جو مرتبہ عظمیٰ میں اعیان ثابۃ اور خارج میں فی الاشیاء منبسط ہے اور جسے کہہ ہی ذکر ہوا، اسے مختلف عزائات یا مختلف ناموں سے معنون کیا گیا ہے مثلاً نفس رحمانی،

حق ثانی وغیرہ، یہ طبیعت وجود کا مرتبہ غیر محض ہے جو ایک پہلو سے اس کا عین ہے اور دوسرے سے غیر۔ عنینیت کی جہت سے وحدت کو ثابت کرتا ہے اور غیریت کے رخ سے کثرت کو۔ وحدت کے اعتبار سے توحید وجودی پر دال ہے اور اقتضائے کثرت کے مطابق احکام واجب و ممکن، نزول و صعود، مبدؤ و معاد، ملل و ادیان اور شرائع و احکام کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے حاصل کلام یہ کہ عارفین کی بیان کردہ وحدت، وحدت شخصی سے یعنی یہ کہ حق تعالیٰ کے علاوہ نہ وجود ہے نہ موجود۔ اور وجودات امکانی حق تعالیٰ ہی کے ظہور یا شیون یا تجلیات یا نسبتیں یا اعتبارات ہیں، جیسے کہ کہا گیا ”موجود توئی علی الحقیقہ۔ باقی بسند و اعتبارات“ (فی الحقیقت موجود تو توئی ہی ہے باقی بس تیری سند اور اعتبارات پر ہیں)۔ پس اس قول کی بنیاد پر کہ وجود صرف حقیقی اور ذات وجود وہی واجب تعالیٰ ہے جو مفہوم وجود کا بالذات مصداق ہے، اور چونکہ ذات وجود تحقق و عنینیت کی حیثیت رکھتی ہے۔ سو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے متحقق ہے اور اسے کسی علت کی حاجت نہیں اور چونکہ اللہ تعالیٰ مفہوم وجود کا بالذات مصداق ہے اور یہ مفہوم تمام غیریتوں اور حیثیتوں کی نفی کے بعد اس سے منتشر غ ہوتا ہے اور اسی پر محمول کیا جاتا ہے، اور کیونکہ حمل ذات شے بر شے ضرورت ذاتی کی قبیل سے اسی لیے مفہوم وجود کا ذات حق پر محمول ہونا بھی ضرورت ذاتی ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کی ذات، ذات وجود ہے اور اس کے لیے ہے لہذا وجود کے علاوہ کوئی اور حیثیت نہیں پس وہ بسیط ہے، نیز اس کی ماہیت اس کی اینت کا عین ہے، لہذا ”کان اللہ ولم یکن معہ شیئاً والآن کما کان“ کہنا درست ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ صرف وجود اور مستی محض ہے لہذا واحد ہے، کیونکہ ”صرف شے“ میں تعدد اور تکرار محال ہے لیکن اس کے باوجود وہ ممکنات میں ظہور کرتا ہے اور تجلی ہوتا ہے۔ تمام ممکنات اسی کی ذات کے شیون، اظلال اور تجلیات ہیں اور ان کا وجود اعتباری اور ضمنی ہے اور ممکنات وجود کا بالعرض مصداق ہیں۔

جیسا کہ مذکورہ بالا مباحث سے واضح ہوا:
حق تعالیٰ وجودِ مطلق ہے اور بلا شرط ہے نیز جس کی تائید بزرگانِ حکمت و عرفان

کے اقوال اور عبارات سے بھی ہوتی ہے کہ وحدت الوجودی عرفان کے اعتقاد میں حق، حقیقتِ ہستی سے عبارت ہے اور وجودِ مطلق و محض ہے جو ہر طرح کی کثرت اور ترکیب سے بالا ہے اور ہر قسم کی تعریف، توصیف، نام، تعلق، حکم اور نسبت سے بری ہے۔ وہ نہ کئی ہے نہ جزوی، نہ خاص ہے نہ عام بلکہ تمام قیودِ حسی کہ قید اطلاق سے بھی باہر ہے۔ ہر وہ چیز جو وجود رکھتی ہے اس میں اسی کا ظہور اور اسی کی تجلی ہے۔ گاہے مرتبہ علم میں اسما اور اعیان ثابتہ کے پیر میں جلوہ گر ہوتا ہے، کبھی اشیائے ذہنی اور اعیانِ خارجی میں ظاہر ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ کوئی موجود اس کے فیض اور ظہور سے بے بہرہ نہیں۔ اگر بے بہرہ ہوتا تو وجود سے متصف نہ ہو سکتا؛ تاہم اس بات کی یاد دہانی ضروری ہے کہ باہر ہر ذاتِ حق ممکنات اور مخلوقات سے منزہ، ممیز اور مادہ ہے اور اپنی ذات میں قائم ہے، اور جو کچھ ماسوی اللہ ہے وہ اسی کے شئون و اعتبارات اور نسبت و تجلیات ہیں۔ وحدت الوجودی صوفیاء نے یہ حقیقت ازراہ ذوق و کشف دریافت کی ہے تاہم اس کے ثبوت میں انھوں نے دلائل بھی دیئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں :-

اگر حق تعالیٰ وجودِ مطلق نہ ہو تو یا تو عدم ہوگا یا معدوم۔ یا موجود ہوگا (موجود
دلیل اول: یعنی شے وجود یافتہ) یا وجودِ مقید۔ پہلے دو احتمالات بدھتہ

باطل ہیں، کیونکہ عدم اور معدوم کی تاثیر بالبداهت محال ہے اور اہل حکمت نے کہا ہے "معلول کا عدم علت کے عدم کی وجہ سے ہے" یہاں مراد عدمِ تاثیر ہے نہ کہ تاثیرِ عدم۔ تمیزِ احتمال کہ حق تعالیٰ موجود سے عبارت ہے ماقبل بیان شدہ مباحث کے مطابق باطل ٹھہرتا ہے، کیونکہ موجود کی موجودیت اُس کی وجہ سے ہے جو اس کا غیر ہے اور ہر وہ چیز جس کی موجودیت اُس کا غیر ہو واجب الوجود نہیں ہو سکتی، چوتھا احتمال کہ وجودِ حق وجودِ مقید ہے، بھی درست نہیں، کیونکہ اگر فرض کیا

جائے کہ واجب، وجود اور قیود ہر دو سے عبارت ہے تو اس صورت میں مرکب ٹھہرے گا اور اگر تنہا وجود سے عبارت ہے تو قیود میسر نہ ہوں گی، اور واجب اسی وجودِ مطلق بلا قید ہی کو کہتے ہیں۔ یہی مدعا ہے۔ اور اگر واجب صرف قیود سے عبارت ہو تو وجود یا اس کا عارض ہو گا یا معروض۔ اگر عارض ہوا، اور واجب کو ہم نے قید فرض کیا تو واجب اس کا معروض ہو گا، پس لازم آیا کہ وجود واجب خارج میں معلول ہو جائے گا، جس سے واجب کے لیے خلف و امکان ثابت ہو گا۔ اگر واجب معروض ہو اور وہ قید جسے ہم نے واجب فرض کیا، اس پر عارض ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ نفس واجب خارج میں معلول اور محتاج ہو، کیونکہ جیسے کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ سارا مبحث عروضِ خارجی سے متعلق ہے اور عروضِ خارجی واجب کے لیے خلف و امکان کو مستلزم ہے۔

اگر وجودِ مطلق حق تعالیٰ کی حقیقت نہ ہو تو اس سے یہ ضروری ٹھہرتا ہے دلیل دوم : کہ وہ خاص وجود کا عین ہو یا خارج میں اس پر زائد۔ (دوسری شق میں خارج کی قید اس لیے لگائی ہے کہ زیارت فی العقل کو عینیت کے قائلین بھی قبول کرتے ہیں) اور دونوں ہی غلط اور باطل ہیں۔ لازم اول یعنی اس کا وجود خاص سے عینیت رکھنا اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر خصوصیت کی بنیاد اس کے اپنے اندر ہے تو وجود واجب کے لیے مرکب لازم آئے گا اور اگر اس کا منشأ خارج میں ہے تو واجب وہی وجودِ محض و مطلق ہو گا اور خصوصیت اس کو عارض ہونے والی صفت ٹھہرے گی۔ لازم دوم اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خارج میں وجود خاص پر زائد کہنا چند محالات کو مستلزم ہے مثلاً خارج میں وجود کا وجود پر تقدم اور وجود کا تعدد بلکہ لامتناہیت، جب کہ ہم نے اس کی وحدت خیال کی تھی۔

صورتیں معانی و حقائق کے آثار ہیں اور حقائق ان میں تاثیر کرنے والے۔ دلیل سوم : مثلاً جیسے اطباء مختلف علامات کے واسطے سے صحت و مرض پر

استدلال کرتے ہیں، دو اشیاخت کرنے والے دو اے رنگ، بُو اور مزے سے دو اے کے خواص پہچان لیتے ہیں اور صاحبِ فراست علماء مخلوق کے ظاہر سے اُن کے اخلاق، مزاج اور رویے بوجھ لیتے ہیں۔ اسی لیے وجدانِ سب دلیلوں سے قومی دلیل ہے، کیونکہ حرکتِ ظاہر معلول سے اور تاثیرِ باطنی اس کی علت۔ عام اس سے کہ متحرک کو اس علت کے ہونے کا علم ہو یا نہ ہو۔ جب یہ بات طے ہو گئی کہ حقیقت ہی صورت میں مؤثر سے تو پھر آثارِ عامِ حقائقِ عامہ شاملہ پر مبنی ہوں گے اور یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ حقیقتِ مؤثر ہی تمام موجودات کی حقیقت ہو جو ان سب کو شامل اور سب کے لیے عام ہو اور یہی وجودِ مطلق کی حقیقت ہے۔

وجودِ مطلق موجود ہے۔ ایک صحیح اور بدیہی قضیہ ہے کیونکہ دلیل چہارم : حمل شے عن الشے ضروری ہے اور سلب شے عن الشے محال ہے، چنانچہ وجودِ مطلق کا ہونا ضروری ہے اور نتیجہ واجب۔ کیونکہ جس کا ہونا ضروری ہو وہ واجب ہے۔ اور چونکہ تعدد واجب محال ہے لہذا واجب ایک ہی ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔

دلیل پنجم : اگر وجودِ مطلق موجود نہیں ہوگا تو معدوم ہوگا، ورنہ بدیہیاتِ عظیمہ کا غلط ہونا لازم آئے گا اور علمیات پر اعتبار اٹھ جائے گا۔ پس اس صورت میں اگر معدوم کے معنی منتصف بالعدم کے لیے جائیں تو وجود کا عدم کے ساتھ انصاف اور اس کے نتیجے میں اجتماعِ تفتیضیں لازم آئے گا۔ اگر معدوم کے معنی سراسر مرتفع کے ہوں تو اس سے وجودِ مطلق کا ارتقاع اور نتیجہ نہ وجود حتیٰ کہ وجود واجب کا بھی ارتقاع لازم آئے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے مطلق انسانیت کے ارتقاع کا مطلب ہے ہر انسان کا ارتقاع، کیونکہ جب وجود واجب کا ارتقاع منتفع ہے تو وجودِ مطلق کا ارتقاع بھی منتفع ہوگا اور وہ چیز جس کے وجود کا ارتقاع منتفع ہوگا، واجب الوجود ہوگی۔ پس وجودِ مطلق وہی وجود واجب ہے اور وجود واجب وہی وجودِ مطلق۔

فلاسفہ اور منطقیین کی ایک جماعت نے اس بات کو رد کیا ہے کہ وجود مطلق حقیقتِ حق ہے۔ اس باب میں ان کے اٹھائے ہوئے اعتراضات اور شبہات کا جائزہ لینا مناسب بلکہ ضروری ہے:

شبہ اول: مطلق فقط ذہن میں تحقق رکھتا ہے، خارج میں نہیں جب کہ جب کا وجود خارج میں بھی واجب اور متحقق ہوتا ہے۔ یہ شبہ وارد کرنے والوں میں ابن تیمیہ^{۲۹} بھی ہیں جو صوفیاء کے عموماً اور محی الدین ابن عربی کے خصوصاً مخالف نہیں۔ رسالہ التدمیر میں لکھتے ہیں کہ وجود مطلق بشرط اطلاق صرف ذہنی وجود اور تحقق رکھتا ہے اور اعیان میں اس کا تحقق ممکن ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ حقیقتِ مطلق کی دو جہتیں ہیں (۱) لابل نظر اور (۲) مورد اطلاق اور ماخوذ بشرط لایعترضین کہ ان دونوں میں اشتباہ ہوا ہے جبکہ دونوں کے

درمیان میں فرق موجود ہے۔ حقیقتِ مطلق جو موردِ قید اطلاق ہو، صرف ذہنی وجود رکھتی ہے اور خارج از ذہن نہیں پائی جاتی؛ حتیٰ کہ اس سے وجود خارجی کے امکان کی بھی نفی کی جاتی ہے۔ جب کہ حقیقتِ مطلق لابل نظر خارج میں موجود اور متحقق ہوتی ہے، خواہ افراد کے پیکر میں یا مریاؤں و مظاہر کی صورت میں یا مناظر و مراتب تعینات میں، اسی لیے عارفِ کامل صدر الدین قونوی نے "نصوص" اور "مفتاح الغیب" کے بعض نسخوں میں لکھا ہے: "ولا یتعیّن لنا فی المنظور" مقصود یہ ہے کہ حقیقتِ مطلق منظر مشہود میں متمیز ہوتی ہے، ابھی یہاں اس کے وجود ہونے کا ذکر نہیں اور حقیقتِ کلی کے افراد میں تحقق کا مطلب یہ ہے کہ وہ گامے ایک تعین سے اوصاف رکھتی ہے اور کبھی دوسرے تعین سے متصف ہوتی ہے، اور اس کے یہ تعینات اس چیز کا اقتضا نہیں کرتے کہ وہ متعدد اشیاء میں ڈھل جائے، جیسے ایک ہی شخص کے مختلف بلکہ متضاد احوال اس بات کو لازم نہیں کہ وہ شخص بھی متعدد ہو۔ اس بات پر یہ اشکال یا اعتراض پیش کیا جاسکتا ہے کہ دامن بالذات شے کیونکر دانائی اور نادانی، ناتوانی اور توانائی، احتیاج اور بے نیازی جیسی متضاد صفات سے متصف ہو سکتی ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ

یہ اشکال جزئی پرگی کو اور شاید پرغائب کو قیاس کرنے سے پیدا ہوا ہے، درست نہیں ہے، کیونکہ مستعد اور متنہا دو صفت سے مشبہت ہونا جزئی اور زمان و مکان کے پابند و احزابِ جسمانی کے لیے تو محال ہے لیکن کلی کے لیے اور راسد غیر جسمانی کے لیے جو زمان و مکان سے بالا ہے، اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔ محققِ طوسی کے قول کے مطابق جو شے ممکنہ اور زمانی نہ ہو اُس کے لیے زمان و مکان کی تمام نسبتیں برابر ہوتی ہیں اور زمان و مکان کسی بھی لحاظ سے اُس کی ذات میں کوئی اعتبار نہیں رکھتے۔

شعبہ دوم: اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ عام، خاص کے ضمن میں تحقیق حاصل کرنا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واجبِ تعالیٰ اپنے غیر کے ضمن میں متحقق ہو، نتیجتاً اپنے غیر کا محتاج اور اُس پر منحصر ہو جائے اور یہ محال ہے۔ اس شعبے کو بھی اُنہوں نے اس طرح رد کیا ہے کہ وہ امر جو مقامِ تحقیق میں قیاد اور تخصُّص کا محتاج بلکہ ان پر موقوف ہے، اُس کی ماہیت اور ہویت غیرِ وجود ہے، لیکن وہ موجود جس کا وجود اُس کا عین ذات ہے، لہذا ذاتی اور ضروری اور واجب ہے، اس کے عدم کا مطلب ہوگا نفس سے نفس کا سلب ہو جانا جو ممکن ہے۔ پس اُس کی ذات کسی چیز حتیٰ کہ تعینِ اول یعنی احدیث پر ہی منحصر نہیں ہے، اگرچہ اُس کی ہویت کمالاتِ اسمائی کی جہت سے مظاہرہ برقیاً رکھتی ہے، تاہم یہ قیام بھی توقفِ شرطی ہے، نہ کہ توقفِ علیؑ۔

شعبہ سوم: تیسرا شعبہ یہ ہے کہ اگر وجودِ مطلق واجب ہوگا تو اس سے لازم ہے کہ ہر وجود حتیٰ کہ نجاست اور خنازیر کا وجود بھی واجب ٹھہرے۔ اس شعبے کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ ممکنات وجودِ حق کے آثار کے مظاہرہ میں اُس کا عین نہیں ہیں، اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ممکنات کا وجود ظلی اور نسبی ہے، ذاتی اور اصلی نہیں۔ بناء بریں وجودِ ذات واجب کے وجودِ ذاتی سے ظہورات و اظلال کے وجود کا وجودِ ذاتی لازم نہیں آتا کیونکہ وجود کا وجود خود

ذات کا مقتضائے نہ کہ اُس کے ظہورات و اطلال کا۔ اور اگر ظہورات و اطلال کا وجود بھی واجب رکھتا ہے تو وہ واجب بالعیض ہے جو ذات واجب تعالیٰ سے مخصوص واجب بالذات سے الگ ہے۔

شبہ چہارم: کاتب نہیں ہے اور سیاہی سیاہ نہیں۔ الوجود موجود کے قضیے میں مراد وجود ہے نہ کہ صاحب وجود، لیکن الواجب موجود کے قضیے میں مراد صاحب وجود ہے نہ کہ وجود۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ موجود کا مطلب ہے وجود رکھنے والا، یہ نہیں کہ وجود اُس سے صادر ہوا ہے۔ یعنی موجود، صاحب وجود ہے مصدر وجود نہیں۔ اسی طرح کاتب، کتابت کرنے والا ہے نہ کہ مصدر کتابت، ورنہ فانی کو مصدر فنا اور متقدم کو مصدر تقدم ماننا پڑے گا؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ موجود میں وجود کو بہر حال عمومیت اور ہمہ گیری حاصل ہے، چاہے وجود زائد ہو یا غیر زائد، خارجی ہو یا ذہنی، لیکن وجود خود اپنے لیے زائد نہیں ہے، کیونکہ شے سے اس کی شیت کا سلب ہونا محال ہے۔ ^{ٹھیکہ اصطلاح} میں نفس شے سے سلب شے ممتنع ہے۔ شے کو خود اسی شے پر محمول کرنا ضروری ہے،

اسے حمل اولیٰ ذاتی کہتے ہیں، جیسے ”انسان انسان ہے“ اسی لیے فلاسفہ واجب کے مرتبے میں اور اشاعرہ ہر موجود میں ذات اور ماہیت کے ساتھ وجود کی عینیت کے قائل ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ”الوجود موجود“ کے قضیے سے مراد یہ ہے کہ وجود وجود کی ماہیت کا عین ہے اور ہر وہ چیز جو عین موجود ہے اُسے موجود ہی کہا جائے گا۔

شبہ پنجم: وجود مطلق واجب ممکن، قدیم اور حادث میں منقسم ہے۔ وہ امر جو شے میں بھی پایا جائے اور اس کے بغیر میں بھی، سرے سے عین شے ہی

نہیں ہوگا، کجا یہ کہ ممکن و واجب اور حادث و قدیم میں منقسم ہو۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ واجب و امکان اور حدوث و قدیم وجود کے شلوان اور اس کی نسبتوں یعنی موجودات کے نام ہیں نہ کہ ذات وجود کے۔ لہذا مذکورہ بالا تقسیم

در حقیقت وجود کی نسبتوں کی تقسیم سے اُس کے نفس اور ذات کی نہیں۔
 وجود اپنے مختلف تعینات اور مظاہر میں کثرت کا حامل ہے۔
 شبہ ششم: جو امر متکثر ہو گا وہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ واجب کے لیے

وحدت ضروری اور بدیہی ہے۔

جواب: جو کچھ متکثر اور متعدد نظر آتا ہے یہ سب وجود کے شئون اور اُس کی نسبتیں ہیں نہ کہ اس کا عین، کیونکہ وجود، ماہیات کے ساتھ انضمام کی صورت میں غیر وجود نہیں ہے بلکہ یہ ہمیشہ اور بہر حال وجود ہی رہتا ہے، چاہے کسی خاص انضمام کے واسطے سے بے نام ہی رہ جائے، پس وجود اپنی ذات میں تمام تعینات اور شئونات کے باوجود واحد بالمشخص ہے اور تعینات کی کثرت سے لازم آنے والا تعدد اور تکثر موجودات اور موجودیات یعنی وجود کے شئونات اور اُس کی نسبتوں پر وارد ہوتا ہے نہ کہ نفس وجود پر۔

شبہ ہفتم: معقول کے مقابلے میں اقویٰ، اقدم اور اولیٰ سے؛ حالانکہ واجب اپنے غیر کی بنیاد پر تشکیک کا حامل ہونا محال ہے، کیونکہ مشگک امر زائد سے اور زائد بر حصص وجود عین وجود نہیں ہو سکتا۔

جواب: تشکیک قابلیات یا وجود کی ذاتی اور عرضی جہتوں کے اختلاف کی بنا پر نسبت وجود میں واقع ہوتی ہے نہ کہ نفس وجود میں، جیسے تعدد اور تکثر وجود کی نسبتوں میں وارد ہوتا ہے اس کی ذات میں نہیں۔

شبہ ہشتم: واجب اور ممکنات میں وجود کا معنوی اشتراک دلیل و برہان سے ثابت ہے، اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وجود کا تحقق یا کسی ایسے وجود کے واسطے سے ہوگا جو زائد ہے یا خود نفس وجود سے، اور جس رنگ میں بھی یہ متحقق ہوگا، اُس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی میں نہیں ہوگا۔ نتیجتاً اشتراک معنوی باقی نہ رہے گا اور یہ چیز فرض اور برہان کے خلاف ہے۔

جواب : اشتراک کو نسبت کلی کے لیے ثابت کیا جاتا ہے ورنہ وہ حقیقت
اپنی ذات میں مخلوقات سے بے نیاز ہے۔ علاوہ ازیں گزشتہ سطور میں وجود
کی تصویر ”مالہ الوجود“ سے کی جا چکی ہے اور یہ وجود زائد اور نفس وجود دونوں
کو شامل ہے اور اس تفسیر سے سب کے درمیان اشتراک معنوی حاصل ہو جاتا ہے۔
وجود کے ماہیت پر زائد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم ماہیت کا
شبہ نہم : تعقل کرتے ہیں، جب کہ اس کے وجود میں شک کرتے ہیں؛ چنانچہ
معقول غیر معقول کا مغائر نظر آتا ہے۔ یہی دلیل وجود واجب میں بھی جاری ہوگی، اور
اس کی بنا پر وجود واجب بھی اس کی ذات کا عین نہیں ہوگا۔

وجود یعنی کون نام معلوم بلکہ بدیہی چیز ہے جبکہ حقیقت واجب غیر معلوم ہے پس وجود حقیقت واجب
شبہ دہم : نہ ہوا۔ ان دو شبہات کا جواب یہ ہے کہ ماہیت وجود کی کنہ
کا تعقل ممکن نہیں چہ جائیکہ اُسے بدیہی کہا جائے۔ بدیہی صرف وہی مفہوم وجود ہے۔
علاوہ ازیں، کون، کائنات سے وجود کی نسبت سے عبارت ہے، یعنی اس کے مظاہر
سے نہ کہ اُس کی حقیقت سے؛ یہاں تک کہ اس کو وجود سے موسوم کرنا بھی سمجھنے
کے لیے ہے، اس لیے ہمیں کہ وجود اس حقیقت کا اسم حقیقی ہے۔

صوفیہ نے وجود حق کی حقیقت اور مراتب وجود کو
تمثیل و تشبیہ وجود بے نور : بیان کرنے کے لیے وجود کو نور سے تشبیہ دی ہے۔
اس تشبیل کو استعمال کرتے ہوئے لکھتے ہیں : باعتبار نورانیت اشیائے نورانی
کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ وہ ہے جس کا نور غیر سے مستفاد ہے، جیسے کہ
رُتے زمین آفتاب کے مقابل ہو کر اس کی شعاعوں سے روشن ہو جاتا ہے۔ یہاں
بھی تین امور ہیں : ایک رُتے زمین، دوسری وہ شعاع جو اس پر چمک رہی
ہے اور تیسرا رُتے ارض کا سورج کے رُوبرو ہونا۔ بلاشبہ یہ تینوں امور ایک دوسرے
سے متغائر ہیں، اور پھر رُتے زمین پر سے شعاع کا زائل ہو جانا بکدر واقع ہے۔
دوسرا مرتبہ وہ ہے جس میں نور اس کی ذات کا اقتضا ہے جیسے نور آفتاب۔ اس

مفروضے کے مطابق خود آفتاب نور کا مقتضی اور تلمزم ہے۔ اس مرتبے میں دو چیزیں ہوں گی۔ ایک جرم آفتاب اور ایک نور آفتاب۔ جرم آفتاب موجود ہے اور نور آفتاب اور جرم آفتاب ایک دوسرے سے متضاد ہیں، لہذا جرم آفتاب سے نور کا جدا ہونا جائز ہے گو واقعتاً نہ ہو۔ تیسرا مرتبہ وہ ہے کہ اپنی ذات سے روشن اور طاہر ہو نہ کہ اس نور سے جو زائد بر ذات ہے، اور اس کی مثال نور آفتاب ہے جو بذات خود روشن اور ظاہر ہے نہ کہ کسی اور نور سے۔ اس مرتبے میں ایک چیز سب کی لگا ہوں پر عیاں ہے اور دیگر چیزیں بھی اپنی اپنی قابلیت ظہور کے حساب سے اسی کے واسطے سے ظہور پاتی ہیں۔ نورانیت میں کوئی اور مرتبہ اس مرتبے تک نہیں پہنچتا اور کوئی مرتبہ اس سے بالاتر نہیں۔ جب یہ مقدمہ اور مثال محسوسات میں منظور ہو گیا تو پھر یہ جان لینا چاہیے کہ وجود میں بھی جو کہ ایک نور معنوی ہے۔ یہ مراتب لائق تعقل ہیں۔ پہلا مرتبہ اس وجود کا ہے جو غیر سے مستفاد ہے مثلاً ماہیات ممکن کا وجود جن میں تین چیزیں مستحق ہیں: (۱) ذات ماہیات ممکن (۲) وجود مستفاد از غیر اور (۳) وہ غیر جو ان ماہیات پر وجود کا فیضان کرے۔ اور بلاشبہ اس قسم کے موجود سے وجود کا انفکاک نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ واقع بھی ہے۔ مرتبہ دوم یہ ہے کہ وجود ذات کا اقتضا ہو، اس طرح کہ اس سے وجود کا جدا کرنا محال ہو۔ واجب الوجود کا وجود اسی قبیل سے ہے۔ جمہور متفکرین کی رائے کے مطابق اس مرتبے میں دو چیزیں ہیں، ایک ذات واجب اور دوسرا وجود جو اس ذات کا مقتضی ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس طرح کے موجود سے وجود کا انفکاک اس کی ذات کے پیش نظر محال ہے تاہم چونکہ ذات اور وجود باہم متضاد ہیں، لہذا ان دونوں میں انفکاک کا تصور ممکن ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ موجود کا وجود اس کا عین ذات ہو اور اس کا وجود ذات سے متاثر نہ ہو۔ اس کی مثال حقیقت وجود ہے جو بالذات دافع عدم ہے۔ چنانچہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ عدم سے دوری حقیقت وجود کی غایت ہے اور کوئی چیز عدم سے اتنی بعید

نہیں جتنا کہ وجود۔ چونکہ نور اپنی غایت اور ظلمت سے دوری کا نام ہے اور ظلمت سے نور جتنی بعید چیز کوئی نہیں، اور چونکہ نور اپنی ذات سے نورانی ہے اور یہ محال ہے کہ نور تا ایک یا ظلمت زدہ ہو، چنانچہ حقیقت وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ناممکن ہے کہ اُس پر عدم طاری ہو سکے اور وہ نسبت و نابود ہو جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس مرتبے میں ایک تو وہ چیز ہے جو خود موجود ہے، اور وہ حقیقت وجود ہے، اور دیگر اشیا بھی اُس کے وسیلے سے موجود ہیں اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق اس سے بہرہ مند ہوئی ہیں۔ جیسے کہ پہلے مذکور ہوا، نور خود اپنے آپ سے روشن ہے اور دیگر اشیا اُس کی وجہ سے۔ اور چونکہ اس مرتبے میں ذات اور وجود میں اتحاد پایا جاتا ہے لہذا ان دو میں انفکاک کا تصور محال ہے اور باعتبار موجودیت اس سے بالاتر اور کوئی مرتبہ نہیں۔ صوفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مرتبہ مرتبہ واجب الوجود ہے جو موجود مطلق اور حقیقت وجود سے عبارت ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ منہاج عقل سے وراء ایک اور بھی انداز علم اور طریق مشاہدہ و مکاشفہ موجود ہے جس سے چند ایسی چیزیں مکشوف اور مشہود ہوتی ہیں کہ عقل ان کے ادراک سے عاجز ہے اور اس انداز علم میں یہ بات طے شدہ ہے کہ حقیقت وجود عین واجب الوجود ہے۔ وہ نہ کلی ہے نہ جزئی، نہ عام ہے نہ خاص، بلکہ تمام قیود سے بری ہے، اس حد تک کہ قید اطلاق سے بھی برا ہے۔ یہ ایسی ہی بات ہے جو فلاسفہ نے کلی طبیعی کے بارے میں کہی ہے۔ یہ حقیقت، وجود رکھنے والی تمام اشیا میں ظہور کرتی ہے اور ان پر تجلی ریز ہوتی ہے اور اس حقیقت کا پر تو اشیا تے موجود پر پڑتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ اس کا وجود اشیا کو عارض ہو جائے یا ان کے احوال و عواقب میں بدل جائے۔ یہ ذات واحدہ جو حقیقت وجود مطلق ہے، اعتباری قیود و تعینات کے راستے لباس کثرت میں ظہور کرتی ہے؛ لہذا اس کی وحدت حقیقی میں کثرت کا شائبہ تک راہ نہیں پاتا، نہ اُسے انقسام لاحق ہوتا ہے؛ جیسے کہ واحد، اعداد کا مبدع ہے اور

تمام مراتب اعداد میں اسی کا ظہور ہے اور خود یہ کسی اعتبار سے بھی انقسام پذیر نہیں ہوتا اور جیسے کہ اعداد کی یہ کثرت بے نہایت اصل میں وہی ایک وحدت ہے۔ اسی طرح تمام موجودات کی کثرت اُس ذاتِ واحد کے سوا کچھ نہیں؛ البتہ چونکہ اُس ذات کی تجلیات و تمزیلات سے اعتباری فیود و تعینات وارد ہوتے ہیں؛ لہذا تعدد و کثرت حقیقی کا وہم پیدا ہوتا ہے، لیکن ارباب بصیرت نے یہ جان لیا ہے کہ کثرت ایک اعتبار سے زیادہ کچھ نہیں، اور حقیقت وہی ذاتِ وحدانی ہے جو اصطلاح میں اپنی وحدانیت کی غیرت کی وجہ سے وجودِ اعیانہ کو محال رکھتی ہے اور ہر موجود غیر فقط پندار و خیال ہے۔ وجود کے مفہوم اور مصداقات کے بارے میں مسلم مفکرین کے اقوال کا یہ ایک اجمالی بیان تھا۔ ہم نے اہل عرفان کے نظریہ وحدت الوجود پر زیادہ توجہ مبذول رکھی تاکہ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی شرح کے لیے مقدمہ اور تعارف کا کام دے، کیونکہ ابن عربی کے تصوف کی اساس وحدت الوجود ہے اور اس سے بہت سی ذیلی چیزیں منترجع ہوتی ہیں۔ لہذا ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل اور فروع پر جداگانہ بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابن عربی کے تصوف میں عقیدہ وحدت الوجود | ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وحدت الوجود اپنی مروجہ

شکل اور موجودہ شرح و تنظیم کے ساتھ محی الدین ابن عربی سے پہلے کے اسلامی علوم میں نظر نہیں آتا۔ وہ عالم اسلام کے پہلے صوفی اور عارف ہیں جن کے ہاتھوں اس کی بنیاد پڑی۔ اپنی سفائے باطن، بلندی احوال، موسعت معلومات اور کثرت اطلاعات نیز قدرت کلام اور قلم کی طاقت کے ساتھ ابن عربی نے اس نظریے کو ایسے شرح و بسط سے بیان کیا اور اس کی تمام جزئیات اور نتائج کو اتنی گہرائی میں جا کر کھولا کہ ایک نئے نظام فکر اور ایک نادر عرفان کا ظہور ہوا۔ کیا دوست کیا دشمن، کیا موافق کیا مخالف سبھی نے اس کی تحسین کی اور انھیں تصوف میں صاحبِ فنسل و تبحر اور

وحدت الوجود میں تقدم کا حامل مانا اور شیخ کو وحدت الوجود کے قائلین کے قائد اور پیشوا کے طور پر پہچانا۔ اس کے بعد اس مسلک کے بارے میں نظم یا نثر کسی بھی پرانے میں جس کسی نے بھی کچھ کہا، وہ انہی کے عقائد کی شرح، نقل یا وضاحت سے عبارت بنتا۔ آگے چل کر ہم ان کے وحدت الوجودی عرفان کی گہری تاثیر اور اس کے وسیع دائرہ کے بارے میں الگ سے گفتگو کریں گے جس میں اسلامی تصوف پر ان کے اثرات پر غور و فکر ہوگا اور ایران میں عرفان اسلامی پر ان کے اثرات پر خصوصی توجہ دینی جائے گی۔

یہ واقعات آشکار ہونے کے باوجود ابن عربی کے باکمال اور وفادار پیروکار عبدالمہذب شعرانی نے یہ کوشش کی ہے کہ شیخ کے اقوال وحدت الوجود کو ان سے منسوب کرنے یعنی کی جائے اور ان اقوال کی اس انداز میں تعبیر کی جائے کہ وہ وحدت شہود سے سازگار معلوم ہوں، کیونکہ شعرانی کے خیال میں مذہب وحدت الوجود اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے اور کفر و الحاد پر مبنی، لہذا ابن عربی جیسے مسلمان دلی، جو بڑے اولیاء اللہ میں شمار ہوتے ہیں، کے شایان شان نہیں۔ ڈاکٹر محمد غلاب نے بھی حال ہی میں تحریر کردہ اپنے ایک مقالے میں ابن عربی سے وحدت الوجود کو منسوب کرنے سے انکار کیا ہے اور ان کے مقام کو اس سے بالاتر قرار دیا ہے اور ضمناً لوگوں کو غلطی پر بتایا ہے جو ابن عربی کو وحدت الوجودی سمجھتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ ابن عربی اللہ کو ہر اعتبار سے معائنہ بہ موجودات اور مخلوقات سے الگ سمجھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ تنزیت وجود کے معتقد تھے۔ جب کہ ہم گزشتہ صفحات میں یہ تذکرہ کر چکے ہیں کہ وہ صرف وحدت الوجودی ہی نہیں تھے، بلکہ عالم اسلام میں اس مسلک کے سب سے بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں مؤسس تھے؛ لہذا شعرانی نے جو وحدت الوجود کی نفی کی ہے اور ابن عربی کو جنید اور ان جیسے دوسرے اولین صوفیہ مثلاً شبلی و ذوالنون کی طرح وحدت الوجودی بتایا ہے اور ان کے اقوال کی اس انداز میں تفسیر کی ہے کہ وہ وحدت شہود سے سازگار نظر آئیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر غلاب

نے بھی جو ابن عربی سے وحدت و خرد کی نفی کی ہے اور نتیجتاً انھیں ثنویت کا قائل بنایا ہے، تو ان دونوں حضرات کے خیالات ناروا، تفسیر غلط اور اقوال بے جا ہیں، کیونکہ ابن عربی کی تمام کتابوں اور آثار، بالخصوص فتوحات مکیہ اور نصوص الحکم میں اس بات کی پختہ سند اور محکم دلیل ملتی ہے کہ وہ نہ صرف وحدت وجود کے قائل تھے بلکہ وحدت وجود ان کے دین اور رُوح اور فکر کا محور تھا اور ان کے عرفان کی اساس اور دار مدار، اور ان کے افکار و خیالات پر اگر کوئی چیز حکم ہو سکتی ہے تو یہی وحدت وجود ہے۔ ان کے عرفان اور نظام فکر میں تمام اہم فلسفیانہ، کلامی اور عرفانی مباحث مثلاً خدا اور صفات الہیہ، انسان اور معارف الہیہ نیز حیات رُوحانی، محبت الہی، ادیان و مذاہب، آداب و اخلاق بلکہ دنیا و آخرت کے سبھی امور اسی اصل سے متفرع ہوتے ہیں اور انہوں نے وحدت وجود کو ہر چیز کی اصل اور معیار قرار دیا ہے، وہ ہر چیز کو اسی کی طرف لوٹا دیتے ہیں، حتیٰ کہ اپنے دین کو بھی۔ کیونکہ وہ دین کی بھی اس طرح تفسیر و تاویل کرتے ہیں کہ وہ وحدت وجود کے اصول سے سازگار ہو جائے اور اس سلسلے میں شرح و بسط کے تمام امکانات بروئے کار لاتے ہیں۔ اپنی تحریروں میں کہیں اگر ذرا سی مناسبت اور چھوٹا سا بہانہ بھی پاتے ہیں تو بڑے ذوق و شوق سے گونا گوں پُرشوہ عبارات میں اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے بیان اور تائید کے لیے عقل و نقل اور کشف و ذوق بلکہ ہر ممکنہ چیز سے استفادہ کرتے ہیں۔ بنا بریں جو شخص بھی ان کے آثار سے تھوڑی سی آشنائی بھی رکھتا ہو اسے یہ شک کرنے کی مجال نہیں ہو سکتی کہ وحدت الوجودی عرفان کے سب سے بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں اس کے قائل ہیں۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ تحریر کیا جائے اور ان کے خیالات کو فہم عام سے قریب کرنے کے لیے اور دقیق نکات کی توضیح اور صاف عبارت میں لکھنے کے لیے ان کی کتابوں کے علاوہ ان کے شارحین

اور مفسرین کی شرحوں اور تفسیروں سے بھی مدد لی جائے؛ تاہم یہ چیز پیش نظر رہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجود اس صورت میں پوری طرح قابل فہم ہوگا، جب ان کے بیان کردہ دیگر مباحث مثلاً تشبیہ و تمثیل، اسماء و صفات حق، اعیان ثابۃ، خالق و مخلوق کا رابطہ و غیرہ کا مطالعہ وقتِ نظر سے کیا جائے، کیونکہ یہ سب مباحث اصول وحدت الوجود ہی کی توضیحات ہیں؛ لہذا ہم وحدت الوجود کے بارے میں مختصراً گفتگو کرنے کے بعد مذکورہ بالا عنوانات کے تحت الگ الگ توضیحات درج کریں گے۔ ہماری خواہش ہے کہ قاری مسئلے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ان مباحث کو بھی غور سے دیکھے۔

ابن عربی کے وحدت الوجود پر ایک گفتگو | ابن عربی کا خیال یہ ہے کہ حقیقت وجود اصل ہے، تمام آثار کا منشاء ہے،

بالذات دافع عدم ہے، خیر محض ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت شخصی ہے نوعی نہیں، ذاتی ہے عددی نہیں، جملہ شروط سے آزاد ہے، حتیٰ کہ شرطِ اطلاق سے بھی، تمام قیود و شروط سے مطلق ہے، حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی علمائے معقولانہ نے کئی طبعی کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود واحد ہے، اور موجود یعنی موجودہ قائم بالذات جو حقیقت وجود کا پانے والا ہے وجدان الشئ نفسه کی قبیل سے ہے اور واحد ہے حقیقت وجود موجود مذکورہ معنی کے مطابق حق تعالیٰ سے عبارت ہے جو وجود صرف، وجود خالص اور وجود واجب ہے، خیر محض ہے اور تمام قیود و شروط سے باہر ہے۔ جملہ آثار کا مبدؤ و منشاء ہے، پس عالم ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے، اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ بنا بریں یہ کہنا درست ہے لا وجود ولا موجود الا اللہ، یعنی حق تعالیٰ کے سوا وجود صرف اور موجود حقیقی کوئی نہیں۔ غرض یہ حقیقت بحث اور یہ حق واحد شئون و اطوار اور تجلیات و تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبہ علم میں اسماء اور اعیان ثابۃ کے پیر میں مرتبہ ذہنی

اور مرتبہ خارج میں مظاہر اعیان اور موجوداتِ خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس
 ظہور و تجلی اور تعین و نظور کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر
 ہوتا ہے۔ پس حق بھی ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی متحقق ہے اور مظاہر بھی، وحدت
 بھی درست ہے اور کثرت بھی۔ القصہ وجودِ حق ذاتِ وجود ہے اور موجودِ حقیقی۔
 خلق کا وجود اس کی تجلیات اور ظہور کا نام ہے۔ یہاں خلق بمعنی تجلی و ظہور ہے۔
 ظاہر ایک ہے اور مظاہر کثیر۔ وحدت ذات اور حقیقت وجود میں پائی جاتی ہے
 جب کہ کثرت اس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر میں۔ بعض لوگوں کو جو اس کثرت کے محسوس
 اعتباری اور موہوم ہونے کا خیال گزرا ہے تو وہ درست نہیں، کیونکہ اس طرح
 حق اور خلق، ظاہر اور مظاہر، رب اور عالم کے درمیان تیز اٹھ جاتی ہے اور
 حل و اتحاد اور کفر و الحاد پیدا ہو کر شرائع اور احکامِ الہی کے تعطل تک لے جاتا
 ہے۔ یہ کثرت واقفاً موجود ہے اور وجودِ عالم اپنے مرتبے میں متحقق ہے اور حق تعالیٰ
 کی ذات نے مرتبہ خلق میں تنزل نہیں کیا اور مخلوق کی گھٹیا ذات سے وحدت پیدا
 نہیں کی اور اس کا عین نہیں بنا، بلکہ حق حق ہے، خلق خلق ہے، ظاہر ظاہر ہے اور مظاہر
 مظاہر ہیں۔ جیسے کہ ابن عربی کے سخت مخالف ابن تیمیہ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ ابن
 عربی کے عرفان میں ان دونوں کے درمیان تمایز پایا جاتا ہے۔^{۵۶} عرض یہ کہ اگر وہ حقیقت
 نہ ہوتی تو یہ ظل بھی پیدا نہ ہوتا اور اگر وہ ذات واحد ظاہر نہ ہوتی تو اس کثرت کا
 ظہور بھی نہ ہوتا؛ البتہ ابن عربی کے ہاں بسا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کبھی وہ حق
 اور خلق کو ایک دوسرے کا عین کہہ دیتے ہیں اور کبھی غیر۔ جیسے کہ ہم آئندہ
 سطور میں دیکھیں گے جہاں وہ ان کو ایک دوسرے کا عین کہتے ہیں وہاں حق سے
 مراد حق مخلوق ہے اور جہاں انہیں متفائر اور متماثر بتاتے ہیں۔ وہاں حق سے مراد
 ذاتِ احدیثِ حق ہے جو خلق سے منترہ اور ماوراء ہے۔ یہاں جو ہم نے اجمالاً
 عرض کیا وہ بعد کی فصول میں تفصیل سے بیان ہو گا، تاہم ضروری ہے کہ دیگر مباحث
 بیان کرنے سے پہلے ابن عربی کی تحریروں سے اقتباسات اور ان کے معتبر شارحین

کی شرحوں سے متعلقہ مواد اکٹھا کر دیا جائے تاکہ مسئلے کو واضح کرنے کے لیے خود ان کی عرفانی تحریروں سے مدد حاصل ہو سکے

۱۔ فالخلق لہذا الوجه فاعتبروا۔ وليس خلقاً لهذا
الوجه فاذکروا جمع وقرقنا العین واحدة۔ وہی
الکثیرة لا تبقى ولا تذر^{۵۷}

مطلب یہ کہ وجود حقیقت واحد ہے اور اس کے برعکس جو بھی ہیں جو اس کے ذریعے محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً موجودات خارجی اور جو عقل سے معلوم ہوتا ہے مثلاً خدا اور عالم، حق اور خلق کی دوئی وہ حقیقت وجود کا تکثر و تعدد یا دوئی نہیں بلکہ حق اور خلق ایک ہی حقیقت فریدہ اور عین واحد کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس پر جہت وحدت سے نظر کیجئے تو اسے حق پائیے گا اور حق کیے گا اور اگر جہت کثرت سے دیکھیے تو خلق دیکھیے گا اور خلق کیے گا؛ یعنی صورِ این میں اپنے ظہور اور ان کے احکام قبول کرنے کے اعتبار سے حق خلق سے بزرگ مرتبہ احدیث میں اپنی احدیث ذاتی اور حضرت الہیہ میں اسمائے اولیہ کے اعتبار سے خلق نہیں ہے بلکہ حق ہے جو خلق سے ماوراء ہے۔ اللہ تعالیٰ عالم ہے، خالق کائنات ہے اور پروردگارِ عالم۔ لہذا عین جو فی الواقع وہی ذاتِ حق ہے، حقیقت میں واحد ہے اور مرتبہ ذات اور حضرت احدیث میں ہر طرح کی کثرت سے پاک ہے اور مرتبہ الوہیت میں اللہ ہے جو اسماء و صفات کا مرتبہ جامعہ ہے اور مرتبہ کثرت میں خلق ہے، جو اسماء و صفات اور مظاہر کی مناسبت سے مرتبہ فریق و ظہور ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین واحد ہے اور تعینات کثیر مگر تعینات نسبتیں ہیں جو اس عین واحد کے ہوا متحقق نہیں ہو سکتے۔ پس فی الحقیقت عالم ہستی میں اس عین واحد اور وجودِ کھتا کے ہوا کوئی چیز نہیں اور اس کا کوئی غیر ثابت نہیں۔ اور وہی ہے جو عین وحدت میں بھی مظاہر و تجلیات میں کثرت کو قبول کرتا ہے۔ لہذا حق اور خلق

کے مابین جمع بھی کرنا چاہیے اور کرنا چاہیے کہ حق خلق ہے اور فرق بھی کرنا چاہیے حق خلق نہیں ہے؛ چوتھے ایک اعتبار سے حق خلق ہے اور دوسرے اعتبار سے ماسوائے خلق؛ یعنی حق حق ہے اور خلق خلق — وہ حق جو خلق ہے اس سے مقصود حق مخلوق یعنی وجودِ منبسط ہے، وہ حق جو خلق نہیں ہے اُس سے مراد ذاتِ متعالیٰ حق درحسرتِ احادیث ہے

۲۔ یٰمَنَانِ الْاَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ اِنْتَ لَمَّا تَشْلُقْهَا جَامِعٌ
تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهِي كَوْنُهُ نِيكَ فَا تَتَّصِقُ الْوَاسِعُ

ابن عربی کے معتبر شارحین کے یہاں ان ابیات کا یہ مطلب ملتا ہے کہ ظہور پانے والی ہر شے حق تعالیٰ کے وجود کی تجلی سے ظاہر ہوتی ہے؛ لہذا تمام اشیاء اُسی سے ہیں اور اُسی میں ہیں یعنی اُس کے علم میں ہیں جو اُس کی ذات کا عین ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمیع نامتناہی مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے۔ مخلوقات اُس کی ذاتِ سمندر کی سطح پر اُٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں۔ پس مرتبہ احادیث میں حق تعالیٰ کی ذات میں شہزاد اور تعدد کو راہ نہیں؛ البتہ وہ ذات تجلیِ اسمائی کے اعتبار سے خصوصاً اسم "الراہ" کی تجلی کے ساتھ متجلی فی الكل ہے اور سارے پر محیط ہے اور ہر جگہ اور ہر چیز میں موجود یعنی ظاہر ہے۔

۳۔ فَمَا فِي الْوَجُودِ مِثْلُ مَنَانِ الْوَجُودِ ضِدِّ - نَانَ الْوَجُودِ حَقِيقَةً
وَاحِدَةً وَالشَّيْءُ لَا يُضَادُ نَفْسَهُ

فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَمَا تَمَّ بَائِنٌ هَذَا جَاءَ بَرَهَانَ الْعَيَانَ فَمَارِي
بِعَيْنِي الْأَعْيُنِ إِذَا عَايَنُ

یعنی وجود حقیقت واحد ہے، اس کی کوئی مثل ہے نہ عند پس عارف اس کوئی امکانی کو جو مفارقت اور کثرت کا مبدع ہے، معدوم دیکھتا ہے اور کوئی

چیز نہیں پاتا مگر ذاتِ حق کہ عینِ وحدت ہے۔ بنا برہمیں یہاں غیریت تو موجود ہی نہیں، نہ کوئی اصل ہے نہ موصول، کوئی مباحث ہے نہ مفارق، کیونکہ ہر شے حق تعالیٰ کی وحدتِ حقیقی کے عین میں فنا ہو گئی ہے۔ یسودل کی آنکھوں سے دیکھنے والا عارف عینِ حق کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔

۴۔ ولین وجود الّا وجود الحق، بصور احوالِ ماہی علیہ
الممکنات فی النفسہا واعینہا۔

مقصود کلام یہ کہ ممکنات اپنے عدمِ اصلی سے جڑے ہوئے ہیں اور وجودِ حقیقی سے بے بہرہ ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے اور وہی ہے جو اعیان کے امتضا اور ممکنات کی ذات کے مطابق ظہور کرتا ہے اور تعین پذیر ہوتا ہے؛ چنانچہ تمام ممکنات اور مخلوقات اُس کی ذات کے تعینات، مظاہر اور ششکون ہیں۔ اُسی کا وجود حقیقی اور واحد ہے۔

۵۔ و بالاجبار الصبح انہ عین الاشیاء والاشیاء
محدودۃ وان اختلفت حدودہا نہو محدود بحدّ کلّ محدود
فما یحدّ شیء الا وهو حدّ للحق نہو الساری فی مستی المخلوقات
المبدعات ولولہ یکن الامر کذا لک ما صحّ الوجود نہو
عین الوجود نہو علی کلّ شیء صفیظ
بذاتہ۔

ابن عربی کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ اجبارِ صحیحہ کے مطابق عینِ اشیاء ہے اور اشیاء اپنی اپنی مختلف حدود میں محدود ہیں، پس اللہ تعالیٰ بھی ہر محدود کی حد کے مطابق محدود یعنی متعین ہے، چونکہ وہ ہر محدود کا عین ہے۔ بنا برہمیں ہر محدود کی حد تعینِ حق ہے اور وہ اس محدود کی صورت میں متجلی ہے؛ چنانچہ حق تعالیٰ جملہ موجودات کے صور و خالقین میں ساری و ظاہر ہے، عام اس سے کہ یہ مخلوقات یعنی خالقِ مسبوق بالزمان ہوں یا مبدعات یعنی حق غیر مسبوق

بالزمان۔ اگر حق تعالیٰ موجودات میں سر بیان دظہور نہ کرتا تو کوئی موجود وجود ہی حاصل نہ کرتا، کیونکہ ہر موجود کا وجود اسی کی جانب جانب سے ہے۔ پس حق تعالیٰ ہی عین وجود محض اور خود اپنی ذات سے اشیاء پر محیط اور انہیں عدم سے بچانے والا ہے یعنی یہ کہ وہ وجود حقیقی اور قیوم یحییٰ ہے اور جملہ اشیاء کی ہستی اُس کی ہستی سے قائم ہے۔

اگر نازے کند از ہم فروریزند قابلہسا

اس سب کے بار وجود ہمارا وجود اس کے وجود کا منظر ہے، جیسا کہ ابن عربی نے مجذوبانہ کہا ہے: "وجودی غذاؤہ" یعنی میرا وجود اُس کے وجود کے ظہور کا سبب ہے۔

اس کی مثال ہیولی اور اُس کی صورتوں سے دی جا سکتی ہے کہ جملہ صورت موجودات ہیولی میں مشہود ہیں۔ (ہیولائے کلی یعنی وہ جو ہر تمام موجودات کی صورتوں کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتا ہے) اور ان تمام موجودات میں ہیولی معقول ہے، کیونکہ از رئے تعریف ہر صورت صورت ہیولی سے ماخوذ ہوتی ہے۔

عقل کی تعریف میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ ایک جوہر مجرد ہے جو کلیات کا ادراک کرتا ہے اور جس کا جسم سے تعلق نہیں ہوتا۔ نفس ناطقہ کی تعریف یوں ہے کہ یہ وہ جوہر مجرد ہے جو کلیات اور جزئیات دونوں کا مد رک جاوہر جسم سے بھی تعلق رکھتا ہے، یعنی مدبر اور متصرف کی حیثیت سے جسم کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے جو نہ گناہ العباد کو قبول کرتا ہے۔ نبات کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک نمونہ پذیر جسم ہے۔ پتھر ایک جامد ثقیل اور ساکن جسم ہے۔ حیوان کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ ایک نمونہ پذیر حساس اور متحرک بالارادہ جسم ہے اور پھر بالآخر انسان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے۔ اس سے یہ چیز واضح ہوتی کہ عقل، نفس اور جسم کے ضمن

میں تو جوہر کا ذکر آیا اور دیگر اشیاء یعنی جمادات، نباتات، حیوان اور انسان کی تعریف میں جسم مشترک ہے، بنا بریں ان تمام تعریفات اور حدود میں جوہر ماخوذ ہے اور اپنی حقیقت میں واحد ہے گو اس کی صورتیں مختلف ہوں، جیسا کہ شرح تبصری میں مہولی کی مثال دے کر اہل فکر و نظر کی توجہ اس جانب دلائی گئی ہے تاکہ وہ توحید کے بارے میں اہل کثرت و شہود کے اقوال کو وضاحت سے سمجھ سکیں اور ان کی عقل ایسے اقوال سے بیزار نہ ہوئے۔

۶۔ صاحب التحقیق بیری الکثرة فی الواحد كما يعلم

ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقايقها وكثرت
انها عين واحده فهذه كثرة معقولة في واحد العين
فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ معرفت حق کے مثلاًشی اور عرفان کے سچے

طالب صاف صاف دیکھتے ہیں کہ عالم میں واقع کثرت اُس واحد حقیقی

میں موجود ہے جو وجودِ مطلق ہے اور بصورت کثرت ظاہر ہوا ہے، جیسے

قطروں کا وجود دریا میں، پھل کا وجود درخت میں اور درخت کا وجود بیج

میں۔ اسی طرح وہ یہ بھی جان لیتے ہیں کہ اسماء و صفات الہیہ مثلاً قادر، عالم،

خالق، رازق وغیرہ کا مدلول واحد ہے باوجودیکہ ان کے خفائی مختلف اور

متعدد ہیں اور یہ سب اُسی واحد حقیقی کی ذات کی طرف راجع ہیں۔ پس

کثرت اسماء اور ان کے معانی کا اختلاف ذات واحد حقیقی میں درست اور

قابل فہم ہے۔ جب اُس ذات کی تجلی صورتِ اسماء پر پڑتی ہے تو وہ کثرت

اسی ذات واحد اور عین واحد میں مشہود ہو جاتی ہے۔

۷۔ فان للحق في كل خلق ظهوراً فهو الظاهر في كل مفهوم وهو

الباطن عن كل فهو الا عن مفهوم قال ان العالم
صورتاً وهو بینه وهو الاسم الظاهر، كما افق بالمعنى

وفي كلِّ شيءٍ آيةٌ

تدلُّ على الله واحدٌ

جب کہ صاحبِ تجلی یوں نغمہ سرا ہوتا ہے :

وفي كلِّ شيءٍ آيةٌ

تدلُّ على الله عينيه

پس عالم وجود میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں اور خدا کو خدا کے سوا کوئی شناخت نہیں کر سکتا، اور اس حقیقت کو وہی دیکھ سکتا ہے جس نے بایزید کی طرح "إنا لله" اور "سبحانی" کہا ہے

۹۔ اسی کتاب میں لکھتے ہیں: "وقد ثبت عند المحققين ما في الوجود

الآله ونحن وان كنا موجودين، فاما كان وجودنا بله ثم

كان وجوده لغيره فهو في حكم العدم۔"

مُراد یہ ہے کہ محققین کے نزدیک یہ چیز ثابت ہے کہ عفو ہستی پر خداوند تعالیٰ

کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں تاہم ہمارا وجود اس کی

وجہ سے ہے اور جو وجود غیر کی وجہ سے ہو، وہ عدم کے حکم میں ہوتا ہے۔

۱۰۔ آخر میں ہم وہ عبارت نقل کرتے ہیں جو تفسیر کماؤدت الوجود کے بارے

میں ہے اور جس پر سب سے زیادہ جرح و نقد اور بحث مباحثہ ہوتا رہا ہے:

"فبما من اظهر الاشياء وهو عينا

ترجمہ :- "پاک ہے وہ جس نے اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ اُن

اشیاء کا عین ہے۔"

فما نظرت عيني الى غير وجهه وما سمعت اذني خلافاً كلامه

فكل وجود كان فيه وجوده وكل شخص لم يزل في منامه

ترجمہ :- "میری آنکھ نے اُس کے چہرے کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔

میرے کان نے اس کے کلام کے سوا کچھ نہیں سنا، پس ہر چیز کا

وجود اسی میں ہے۔

اور شخص ہمیشہ اسی کی آرام گاہ میں ٹھکانا کرتا ہے۔“

جیسا کہ ذرا تین۔ نہ دیکھا، مذکورہ بالا عبارات
ابن عربی کے ہاں حق کی اصطلاح وحدت الوجود کی تشریح بھی کرتی ہیں اور ابن

عربی کے ہاں اُس کے بار بار بیان کی شہادت بھی دیتی ہیں۔ کبھی ابن عربی حقا اور خلق کو ایک دوسرے کا عین بتاتے ہیں کبھی غیر کبھی حق کی جانب خلق سے اشارہ کرتے ہیں کبھی اُنس کے تنزیل سے مرتبہ خلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ابن عربی کی کتابوں میں سے پیش کردہ یہ عبارات اور ان ایسے دوسرے اقتباسات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اصل وحدت اور مسئلہ کثرت دونوں کا سامنا کر رہے ہیں۔ وحدت وہ جس کو ان کو صوفیانہ ذوق دریافت کرتا ہے اور جس سے وہ کشف و شہود میں روبرو ہوتے ہیں اور کثرت وہ جس پر ان کے حواس شاہد ہیں اور عقل اُنس کا اقرار کر رہی ہے؛ لہذا جیسا کہ ہم نے دیکھا وہ وحدت کا بھی دم بھرتے ہیں اور کثرت کے بارے میں بھی گفتگو کرتے ہیں اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کا کلام نظام مرتضاد لگتا ہے؛ مشکل معلوم ہوتا ہے اور لوگوں کو حیرت، شک و شبہ اور بدگمانی میں ڈال دیتا ہے؛ اسی لیے ان کے عقائد کے بارے میں متضاد آراء ملتے ہیں؛ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے بعض لوگوں مثلاً عبدالوہاب الشیرازی نے ان سے عقیدہ وحدت الوجود ہی کی نفی کر دی ہے۔ ایسے حضرات پر آگے چل کر تفصیل سے گفتگو ہوگی۔ چند سہا طین علم حکمت اور اسلامی علوم کے ماہرین نے ان پر یہ الزام بھی رکھا ہے کہ ابن عربی اویان شرائع کے منکر ہیں اور حق و خلق کو ایک جانتے ہیں؛ لہذا ان کے کفر و اسناد کا فتویٰ بھی دیا گیا ہے۔ آخری گروہ وہ ہے جو ان کے بارے میں حیرت اور بے یقینی میں مبتلا ہے اور ان کے لیے اپنی رائے کے اظہار سے گریز کرتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ابن عربی کی متضاد عبارات کی اس طرح توجیہ و تطبیق کی جائے جس سے یہ مشکلات رفع ہو جائیں۔ اس کی یہی صورت ممکن نظر آتی ہے کہ یقیناً ہمیشہ

پیش نظر رہے کہ اس کے کلامِ عرفانی میں حق کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوا ہے :

۱۔ ”حق فی ذاتہ“ جو وجودِ مطلق، مطلق الوجود، وجودِ صرف اور ذاتِ بحث سے ————— جملہ قیود اور شرائط سے بری؛ حتیٰ کہ قید و شرطِ اطلاق سے بھی منزہ ہے اور تمام اعتبارات و اضافات حتیٰ کہ اعتبار و نسبتِ علیت سے بھی پاک ہے اور عالم یعنی ساری مخلوقات سے ماوراء ————— اور چونکہ وہ سارے اعتبارات و اضافات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی سے بری ہے؛ لہذا خیال، قیاس، وہم اور فکر سے بھی بالاتر ہے اور اسی چیز کا نتیجہ ہے کہ اس کی معرفت ناممکن ہے اور عالم کے ساتھ اس کی مناسبت ————— اور مشابہت سی موجود نہیں۔ اور فی الحقیقت اس کے اور عالم کے درمیان کسی قدر مشترک اور وجهِ جامع کا اثبات محال ہے۔ حق حق ہے اور اشیاء اشیاء، جیسا کہ انہوں نے خود تصریح و تاکید کی ہے کہ :

”فہو عین کل شیء فی الظہور۔ وما ہو عین الا شیء فی زواجہا بل ہو هو والا شیاء اشیاء“ ————— ”فالحق حق والانسان انسان“ اور ”فالترب رب والعبد عبد“ —————

۲۔ دوسرے معنی جن میں حق کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ ہیں :

حق متجلی یعنی حقِ مخلوق، وجودِ عام منسبط ————— ظاہراً لحق نفس الرّحمن ————— اصل جوہر، تلك حیات اور عباد ————— کہیں تو حق کو ان معانی میں استعمال کیا گیا ہے اور کہیں ”حق فی ذاتہ“ یعنی وجودِ مطلق کے معنی میں مستعمل ہوا ہے اور نتیجتاً بہت سے لوگوں کے لیے باعثِ اشتباہ بن گیا ہے ————— ”حق فی ذاتہ“ کے برعکس ”حق متجلی“ تمام مظاہر میں ظاہر ہے، خلق

کا مرادف اور اُکس کے اوصاف سے متصف ہے ، بلکہ
 مخلوقات اور اشیاء کا عین ہے — ”عین الوجود“
 ”حق“ اور ”سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها“
 نیز اس طرح کی دیگر عبارات اسی مذکورہ معنی میں استعمال
 کی مثال ہیں —



باب

تشبیہ و تمثیل

اسلام کے عقیدہ توحید سے متعلق اہم ترین اعتقادی مسائل میں سے ایک مسئلہ تشبیہ و تمثیل ہے۔ تمام مسلمان مفکرین، صوفیہ اور وحدت الوجودی عرفاء یعنی ابن عربی اور ان کے پیروکار حضرات نے اسے مورد توجہ بنایا اور اس پر پورا غور و فکر کیا اور اس کے بارے میں گونا گوں اعتقادات کا اظہار کیا ہے۔ ہم پہلے تو مسئلے کو کلی طور پر واضح کریں گے اور اس کے بارے میں مختلف عقائد کا ذکر کریں گے۔ اس کے بعد ابن عربی، ان کے پیروکاروں اور شارحین کی آراء شرح و بسط کے ساتھ بیان کی جائیں گی۔

تشبیہ اور تمثیل کے معانی اور ان کے قائلین یعنی مشبہ اور منزہ۔ تشبیہ و تمثیل کو خلق کے مانند کرنے اور ممکن کی صفات کو واجب میں دیکھنے سے عبارت ہے۔ تمثیل حق تعالیٰ کے ماوراء خلق ہونے اور اس کی ذات میں سے ممکن کی صفات کو سلب کرنے سے عبارت ہے۔ جو لوگ تشبیہ کے قائل ہیں، انھیں مشبہ اور مجسمہ کہا جاتا ہے۔ یہ فرقہ اللہ کو مخلوق سے مشابہ اور اسی کی طرح جسم رکھنے والا سمجھتا ہے بلکہ اس کے لیے دیگر اجسام کی طرح کا ایک جسم مانتا ہے۔ ان میں بعض اسے ایک نور کی صورت میں تصور کرتے ہیں، چند کسی جو ان کی شکل میں فرض کرتے ہیں اور کچھ خدا کے لیے کسی بوڑھے آدمی کا چہرہ تجویز کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہوئے ہیں جو حق تعالیٰ کو حیوان تک کی صورت میں تصور کرتے تھے اور اس کے لیے شکل و صورت، ہاتھ پاؤں اور ایسے ہی دوسرے اعضاء کے قائل تھے اور ٹھیکہ مخلوقی اوصاف مثلاً

شکل و صورت، وزن، حجم اور ایسے ہی دوسرے اوصاف کو خدا کے اندر ثابت کرتے تھے۔ داد و جوار بی چوسوائے شرمگاہ اور ڈاڑھی کے اللہ کے لیے تمام انسانی اعضا کا قائل تھا! تاہم اُس نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ جسم ہے مگر دوسرے اجسام ایسا نہیں، گوشت اور خون ہے مگر یہاں کے گوشت اور خون ایسا نہیں۔ ہشام کے بارے میں منقول ہے ایک سال کے اندر اندر اس نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں پانچ اقوال خنیا کیے کبھی اُسے تو رکھی گیجھی ہوئی چاندی کے مانند جانا کیسی یہ کہا کہ وہ صورت نہیں رکھتا، کبھی یہ فرض کیا کہ ہماری طرح وہ بھی اپنے سات بالشت کا ہے۔ ہشام آخر میں ان تمام اقوال سے پھر گیا اور اس عقیدے پر قائم ہو گیا کہ خدا دیگر اجسام کی طرح ایک جسم رکھتا ہے۔

یہ فرقہ اُن چند آیات و احادیث سے اپنے عقائد کی سند کھینچتا ہے جن سے بظاہر حق تعالیٰ کے جسم ہونے اور ہاتھ پاؤں، چہرہ اور سمت وغیرہ رکھنے کی دلالت ملتی ہے۔ اُن میں سے چند یہ ہیں :-

”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ ”فَايْمَانُ تَوَلَّوْا فَمَنْ رَجِهَ اللَّهُ“
 ”يَدُ اللَّهِ فَوْقَ سَائِرِ يَدَيْهِمْ“ ”وَلَتَصْنَعُ عَلِيُّ عَيْتِي“ ”يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتَ فِي جَنبِ اللَّهِ“ ”وَالسَّمَاوَاتِ صَطَوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ“
 احادیث :- ”حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ“ ”قَلْبُ الْمُؤْمِنِ نَبِيْتِ اِصْبَعِيْنَ مِنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمٰنِ“ ”وَضَعُ يَدَهُ اَوْ كَفَّهُ عَلٰى كَتْفِي حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدًا فَاَمْلَأُهُ عَلٰى كَتْفِي“ ”خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰى صُوْرَةِ الرَّحْمٰنِ“ ”خَمْرُ طَيْبَةٍ“ ”اَدَمُ بَدْمِيَّةٌ اَرْبَعِيْنَ صَبَاحًا“ ”اَنْتُمْ سَتْرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَتْرَضَاعُونَ فِي رَوْيْتَةٍ“ ”رَأَيْتُ رَبِّي فِي اَحْسَنِ صُوْرَةِ الشَّبَابِ اَمْرَدٌ فَطَطَّه“ اور ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ اُنہوں نے ایک مرتبہ رسول اکرم سے پوچھا: ”يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَا يَأْتِيكَ رَبُّكَ“ ”يَأْتِيكَ رَبُّكَ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ“

فرمایا: "نورانی آراء" اور عقلی معاملات میں یہ لوگ قیاس غائب
برشادہ کے قائل ہیں۔ امام فخر الدین رازی سے روایت ہے کہ ابو معشرؒ
کا خیال یہ ہے کہ مشتبہہ کا مسک طریق بت پرستی کی بنیاد ہے۔ اس کے
مقابل جمہور مشکلیں اور حکماء تنزیہیہ محض کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ کے جسم نہ
ہونے اور جسم کے تمام اوصاف و لوازم سے بطور کلی بری ہونے کے قائل ہیں اور
ان تمام امور سے اُسے منزہ جانتے ہیں جو اس کے لائق نہیں کیونکہ اس طرح کے امور و اوصاف
اُس کے وجود کے منافی ہیں اور وہ آیات و احادیث جو تشبیہ پر دلالت کرتی ہیں انہیں پھرتا
متشابہات میں شمار کرتے ہیں جن کی بعض اوقات تاویل کی جاتی ہے اور بعض
اوقات اُن کے الفاظ پر ایمان رکھتے ہوئے معنی میں توقف کیا جاتا ہے۔ اس کے
باوجود ان کا لقمین ہے کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کی شبیہ یا اُن کے مانند نہیں ہے۔
ان میں سے وہ حضرات جو اس آیت: "وَلَا يَعْلمُ تَاوِيْلُهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ
فِي الْعِلْمِ" کے سلسلے میں اَلَا اللّٰهُ کے بعد وقف کے قائل ہیں اور الرَّاسِخُوْنَ
فِي الْعِلْمِ کے جملے کو ایک جدا گانہ جملہ سمجھتے ہیں، تاویل متشابہات سے گریز
کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بسا اوقات متشابہات کے بارے میں کوئی سوال کرنے کو بھی
بدعت جانتے ہیں اور کہتے ہیں: "اُمْتَا كُلُّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"۔ جیسے کہ امام مالک
بن انسؒ سے روایت ہے کہ جب اُن سے اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش
کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: "استواء معلوم ہے مگر اس کی کیفیت
مجهول ہے۔ اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت
ہے۔" البتہ وہ لوگ جو اَلَا اللّٰهُ کے بعد وقف کے قائل نہیں وہ یہ تکلف ان
متشابہات کی طرح طرح سے تاویل کرتے ہیں۔ تنزیہیہ حق کے بارے میں تو یہ فرقہ
آپس میں متفق ہے؛ البتہ ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ
صفات شے سے منصف ہے یا نہیں۔ اس اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ کوئی چیز
اس لائق ہے یا نہیں کہ اُسے خدا تعالیٰ سے نسبت دی جائے۔ تنزیہیہ حق کے

باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف یہیں سے پھوٹا ہے۔ معتزلہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کسی بھی شے کو حق تعالیٰ صفت قدم میں شریک مانا جائے گا، حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے، یہاں تک کہ وہ امر قدم میں صفات حق کو بھی شامل نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ خداوند تعالیٰ قدیم ہے اور یہ قدم اس کی ذات کا وصف اخص ہے اور وہ بذاتہ عالم، قادر اور حئی ہے نہ کہ بواسطہ علم قدرت اور حیات، جو قدیم ہونے کے باوجود زائد بر ذات ہیں، کیونکہ اگر صفات بھی ذات کی طرح اور ذات کے ساتھ قدیم مانی جائیں تو اس سے لازم آئے گا کہ انھیں الوہیت میں بھی شریک اور دخل سمجھا جائے جو ایک نوع کے شرک کو مستلزم ہے۔ بالآخر یہ طائفہ تنزیہ مطلق پر متفق ہو گیا اور اس بات پر بھی اتفاق کر لیا کہ دار فنا و بقاء، دونوں جہانوں میں حق تعالیٰ کی رویت محال ہے، یعنی یہ کہ اللہ کو نہ اس دُنیا میں دیکھا جاسکتا ہے نہ اُس دُنیا میں، بدین سبب انھوں نے ذات حق تعالیٰ سے ان تمام صفات کی مطلقاً نفی کر دی جو مخلوقات کے لوازم اور اوصاف ہیں۔ مثلاً حکانیت، زمانیت، صورت، مقامیت، انتقال، زوال، تغیر، تاثر اور اسی طرح کے دیگر اوصاف۔ اس نقطہ نظر نے انھیں اس بات کا قائل بنایا کہ متشابہات کی تاویل واجب ہے اور اس تاویل کو انھوں نے توحید کا نام دیا۔

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ

ابن عربی اور ان کے ماننے والے نہ

مشیبہ کی طرح محض تشبیہ پر تکیہ کیے ہوتے ہیں اور نہ فقط منزہ ہیں، بلکہ یہ حضرات تشبیہ اور تنزیہ کو باہم جمع کرتے ہیں اور توحید حقیقی کو اس جامعیت سے عبارت جانتے ہیں۔ ان حضرات کے اقوال شرح و بسط سے نقل کرنے سے پیشتر یہ نکتہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کے کلمات ان لوگوں کی مراد ہو بہو وہ نہیں ہوتی جو مشکلیں اور غلاسنہ کی ہے۔ جیسا کہ پچھلی باتوں سے معلوم ہو چکا اہل حکمت و کلام کے نزدیک تنزیہ خداوندی کا مطلب ہے، اُس کی ذات سے مخلوق کے اوصاف و خواص کی نفی۔ جب کہ تشبیہ سے ان کی مراد ہے اجسام اور

اشیاء کے صفات و لوازم سے ذاتِ حق کا انصاف۔ جب کہ ابنِ عربی اور ان کے مقلدین اپنی روایت کے مطابق تنزیہ اور تشبیہ کی بھی دوسرے اکثر امور کی طرح تاویل کرتے ہیں۔ وہ انہیں اطلاق اور تفسیر کے معانی میں استعمال کرتے ہیں اور تشبیہ اور تنزیہ کا یہ استعمال ابنِ عربی سے پہلے موجود نہیں تھا، کیونکہ تشبیہ و تنزیہ کا اطلاق اور تفسیر کے مفہوم میں استعمال اُس زمانے کے متبادل اور مستعمل مفہوم کے خلاف تھا۔ لیکن یہ مطلب وحدۃ الوجود کی اصل سے موافقت رکھتا ہے جو ابنِ عربی کے تصوف کی اصل اصول ہے اور یہ توجیہ ابنِ عربی کی طرح کسی بھی وحدت الوجودی صوفی کے نظامِ فکر اور ذوقِ معرفت کے لیے ناگزیر تھی۔ یہی مذکورہ تاویل اور مفہوم ابنِ عربی کے ان عرفانی اقوال کی بنیاد ہے جو بتکرار ان کی عبارتوں میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں: حق واحد ہے اور کثیر بھی ظاہر ہے اور باطن بھی، خالق ہے اور مخلوق بھی، رب ہے اور عبد بھی، قدیم ہے اور حادث بھی، اور اس طرح کے دوسرے اقوال جو ایسے امور کا اظہار کرتے ہیں جو بظاہر متناقض ہونے کے باوجود ابنِ عربی کے فکری اور عرفانی نظام میں رچے ہوئے ہیں، اس لیے وہ اس قسم کے اقوال سے ایسا نہیں کرتے۔ اصولاً دیکھا جائے تو ان معنوں میں تنزیہ اور تشبیہ باہم گنتی ہوئی ہیں ایک کے بغیر دوسری تصویر میں نہیں آتی اور ایک کے بغیر دوسری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کے باوجود پیش نظر رہنا چاہیے کہ تنزیہ اور تشبیہ کا یہ تصور اور یہ تہمت بس مقامِ ثنویت یعنی حق اور خلق کے اعتبار کے مقام میں ہے جو حق اور خلق، مالک اور عالم، وحدت اور کثرت یا جامع و عبارت میں یوں کہیے کہ مقامِ ربوبیت ہے، لیکن اگر اس ثنویت سے نکل کر احدیت ذاتیہ کے مقام سے دیکھیں تو وہاں نہ تنزیہ کی کوئی جگہ ہے نہ تشبیہ کی، کیونکہ اس مقام پر کسی بھی اعتبار اور کسی بھی وجہ سے کثرت کا کوئی وجود نہیں۔ یہاں کوئی بھی حقیقت بیان میں نہیں آ سکتی، جیسا کہ ابنِ عربی کا یہ مقولہ ”والباری سبحانہ منزہ عن التنزیہ فکیف عن التشبیہ“ اس پر شاید ہے: لہذا حق تعالیٰ کا منزہ ہونا اس معنی میں ہے کہ وہ مقامِ الابیت میں اپنی ذات

کے اعتبار سے تمام اوصاف حدود اور قیود سے ماوراء کُل سے مستغنی ہے اور جمع اشیاء پر محیط ہے۔ اس اعتبار سے کوئی چیز نہیں جو اس کا احاطہ کر سکے، کوئی علم نہیں جو اس میں شامل ہو سکے اور نہ ہی کوئی وصف ہے جو اس پر صادق آئے بجز وصف اطلاق۔ اس کی تنزیہ بھی اسی اطلاق میں قائم ہے، لیکن تعین ذاتی کے اعتبار سے اس کا ظہور ممکنات میں ضرورت پکڑے ہوئے ہے، مثلاً وہ دیکھتا ہے، سنتا ہے اور کلام کرتا ہے، لیکن اس معنی میں نہیں جس میں مخلوق دیکھتی، سنتی اور بولتی ہے بلکہ باہر مفہوم کہ وہ ہر سامع، ناظر اور متکلم کی صورت میں متجلی ہوتا ہے خود ان کی صورت اختیار کرتا ہے۔ پس تنزیہ حق تعالیٰ حق فی ذاتہ اور باطن پر دلالت کرتی ہے جب کہ تشبیہ ”حق مخلوق بہ، اور ظاہر پر شہادت دیتی ہے جو مراتب کو نیا اور اشکال والا ان کے لباس میں ظاہر ہے۔ جیسے کہ مولانا روم کہتے ہیں:

گاہ خورشید و گہے دریا شومی

گاہ کوہ قاف و گہے عنقا شومی ،

تو نہ این باشی نہ آل در ذات خویش

اے فزوں از وہم ہا در پیش سریش

با وجودیکہ ابن عربی اس قول پر اصرار کرتے ہیں کہ حق منزہ بھی ہے اور مشبہ بھی اور اس کو اپنے تصوف کی اساس قرار دیتے ہیں لیکن ان کی یہ تاکید مختلف مواقع کے اعتبار سے اپنے درجات میں مختلف نظر آتی ہے۔ کہیں ان پر تشبیہ ایسی غالب آ جاتی ہے کہ وہ فلاسفہ ماویہ میں شامل دکھائی دیتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول کہ حق تعالیٰ ہر معلوم کا عین ہے۔^{۲۲} حق تعالیٰ بندے کے قوی اور اس کے مسمیٰ کا عین ہے،^{۲۳} نیز جوہر و عرض کی بحث میں اشاعرہ کا قول بیان کرتے ہوئے حق تعالیٰ کو جوہر ایسا بتاتے ہیں جس کے اشاعرہ قائل ہیں اور اس کے لیے بے شمار صورتیں اور نسبتیں تجویز کرتے ہیں اور ایک دوسری جگہ مظاہر وجود میں حق تعالیٰ کی تجلیات کو اس جوہر کے مختلف اعراض گردانتے ہیں۔^{۲۴} کبھی ان پر تنزیہ کا ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ

وہ اللہ اور مخلوقات میں کسی بھی طرح کی مناسبت کا انکار کر دیتے ہیں، ایسے ہی ایک مقام پر لکھتے ہیں: خدائے تعالیٰ ہر اعتبار سے مخلوقات سے مخالفت رکھتا ہے۔ کسی بھی طرح کی کوئی مناسبت اس کے اور مخلوقات کے درمیان موجود نہیں ہے۔ اگر ابو حامد غزالیؒ^{۲۵} وغیرہ کی طرح کوئی مناسبت نکال بھی لی جائے، جیسا کہ انہوں نے کچھ نسبتوں کا حق تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے، تو وہ حقیقت سے دور اور ایک طرح کا تکلف ہی ہوگا۔ حادث اور قدیم اور بے مثل اور مثل رکھنے والے کے بیچ کوئی مناسبت کیسے پائی جاسکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جیسا کہ کہا جا چکا ہے ابن عربیؒ نے تو اہل تشیہ کے عقیدے کو درست جانتے ہیں اور نہ تنزیہ کے مسلک کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے اعتقاد میں تشبیہ محض حق تعالیٰ کی تحدید اور تقیید ہے۔ دوسری طرح فقط تنزیہ خواہ وہ عقلی ہی کیوں نہ ہو ناقص المعرفت ہے جس طرح مشبہ حق تعالیٰ کو جسمانیہ میں محصور اور محدود کرتے ہیں۔ تنزیہ بھی یہی کام کرتے ہیں مگر جسمیت سے تنزیہ کی آڑ لے کر۔ اہل تنزیہ جسمانیہ سے حق تعالیٰ کو منترہ کرتے ہوئے ایک اور طرح کی تحدید و تقیید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے جسم کی نفی کر کے عقول و نفوس تک پہنچتے ہیں۔ پھر عقول و نفوس سے عروج کر کے اسے معانی مجرد سے منشا بٹھرتے ہیں، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ جمیع اشیاء سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اس کو عدم سے ملحق کر دیتے ہیں۔ یہ تحدید عدنی ہے۔ پس اہل تشبیہ ہوں یا اہل تنزیہ دونوں حق تعالیٰ کو کہیں نہ کہیں محدود اور مقید کر دیتے ہیں جب کہ حقیقت حق اطلاق حقیقی کی مقتضی ہے، جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے وہ تمام قیود و حدود، حتیٰ کہ اطلاق اور مطلق کی قید سے بھی آزاد ہے، جیسا کہ ایک عربی شاعر نے کہا ہے۔

لانتقل دارہا لشرقی نجد

کل نجد للعاریہ دار

ولہا منزل علی کل حاء

۵۲
وعلی کل دمنۃ اشار

اسی لیے ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ عارف محقق اور کامل مدقن وہ ہے جو تشبیہ اور تنزیہ کو جمع کرے اور ہر ایک کو اپنے مقام پر ثابت کرے۔ حق تعالیٰ کو تنزیہ سے بھی موصوف کرے اور تشبیہ سے بھی ^{۲۸} کتاب المسائل میں آیا ہے۔ "اس گروہ پر حیرت آتی ہے جو اپنے راستے سے نکل گیا ہے اور اپنی حد سے تجاوز کر گیا ہے۔ یہ لوگ خود کو اللہ کے بارے میں اللہ سے زیادہ جاننے والا سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم تشبیہ الہی سے پناہ مانگتے ہیں۔ اسی طرح اسی دوسرے طائفے پر بھی تعجب آتا ہے۔ جس کا کہنا ہے کہ ہم اس تنزیہ سے حذر کرتے ہیں جو تعطیل تک لے جائے۔ اگر یہ لوگ صحت کے ساتھ علم سے بہرہ مند ہوتے تو تنزیہ اور تشبیہ دونوں سے پناہ طلب کرتے کیونکہ تنزیہ بھی تشبیہ سے برتر نہیں ہے۔ ظواہر و اجسام سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اسے مخلوق معقول اور نفوس میں پیدا ہونے والے معانی سے متشابه کر دینا تشبیہ نہیں تو اور کیا ہے؟ پس اہل تنزیہ تشبیہ سے تشبیہ کی طرف بھاگتے ہیں اور نام تنزیہ کا لیتے ہیں؛ اسی لیے عائِل ان کی نادانی پر ہنستے ہیں۔ اگر یہ لوگ جو کشف سے بے نصیب ہیں، تحقیق کی راہ پکڑتے اور کتاب الہی کی آیات، انبیاء اور اس کے احوال پر نظر کرتے تو ان پر آشکار ہو جاتا کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی زبان سے ان سمجرات کے لیے اپنا وصف بیان فرمایا ہے اور خود کے لیے تنزیہ و تشبیہ دونوں حکم ثابت کیے ہیں۔ اس طرح فتوحات مکتبہ میں شیخ نے تشبیہ محض کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح حق سجاد کسی شے کی تشبیہ نہیں ہے، اسی طرح اشیاء بھی اس کی مثل نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ دلیل شرعی بھی اس طرح کے تشابہ کی نفی پر قائم ہے اور پھر عقل بھی اسے غلط اور محال جانتی ہے، کیونکہ اس قضیے کو مان لینے سے یا تو حق تعالیٰ ہر اعتبار سے خلق کی شبیہ ہو جائے گا یا پھر ان میں سے کچھ کی تشبیہ اس میں ثابت ہوگی۔ یہ دونوں شقیں باطل اور محال ہیں شیخ اول کی بنا پر لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کا جو اطلاق اشیاء پر روا ہے وہ خود اس کی ذات پر بھی روا ہو جائے۔ جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اور دوسری شق اس چیز کو ذات

کرتی ہے کہ حق تعالیٰ بعض اعتبارات سے اپنی مخلوقات کی شبیہ ہو اور بعض سے نہ ہو۔
یہ خیال ذات حق میں ترکیب کو لازم کرتا ہے جو محال ہے۔ اسی طرح نصوص الحکم میں
جہاں تمزیہ محض کو رد کیا گیا ہے۔ ابن عربی رح کہتے ہیں :

ان علم التنزیہ عند اهل الحقائق في الجناب الالهی عین التحدید
والتقیید والمنزہ اما جاهل واما صاحب سوء ادب۔

فصوص کے شارحین نے اس عبارت کی شرح میں طرح طرح کی باتیں کہی ہیں،
ہم ان میں سے دو نمونے یہاں پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں نمونے فصوص کے دو
بزرگ شارحین سے لیے گئے ہیں ان کا مطالعہ فارمین کے لیے سود مند ہوگا۔
عبدالرزاق کا شانی اس قول کی شرح یوں کرتے ہیں کہ تمزیہ حق کا مطلب ہے
حق تعالیٰ کو محدثات جسمانیات اور تمام امور مادی سے جو تمزیہ کو قبول نہیں
کرتے، الگ کرنا۔ لیکن ہر وہ شے جو کسی دوسری چیز سے تیز رکھتی ہے، صفت کے
واسطے سے رکھتی ہے جو دوسری شے کی صفت کے منافی اور مخالف ہوتی ہے۔
بنابرین لازم آیا کہ تمزیہ کے بعد بھی حق تعالیٰ کسی صفت میں مقید اور کسی مد میں
محدود ہو۔ نتیجتاً تمزیہ عین تحدید ہو جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ صاحب تمزیہ
حق تعالیٰ کو صفات جسمانیات سے منترہ کر کے اسے تجریداً روحانیات سے مشابہ کر دیتا
ہے۔ یہی شخص جب تقیید سے تمزیہ کی طرف بڑھتا ہے تو حق تعالیٰ کو قید اطلاق
میں مقید کر دیتا ہے؛ حالانکہ وہ قید تقیید سے منترہ ہے؛ حتیٰ کہ قید اطلاق سے بچو۔
فی الواقع وہ ذات مطلق نہ اطلاق میں مقید ہے اور نہ تقیید میں اور نہ ان دونوں
سے متنانی۔ پس جس نے بھی اپنی عقل کی اندھا دھند پیروی اور آسمانی شریعتوں
سے بچری اور ان کی نافرمانی کی وجہ سے تمزیہ محض کو عقیدہ بنا یا وہ یا تو باہل ہے
یا بے ادب۔ راؤ دتیسری اس جملے کی شرح میں کہتے ہیں کہ تمزیہ یا تو وہ تمزیہ حق
ہے جو فقط حق تعالیٰ کو نقائص امکانی سے منترہ ثابت کرے یا اس کی دوسری
صورت یہ ہے کہ ذات الہیہ کو نقائص امکانی کے ساتھ کمالات انسانی سے بھی

مادر اسمجھے۔ تہذیب حق کی یہ دونوں تعبیریں اہل کشف و شہود کی نظر میں حق تعالیٰ کی تحدید و تعقید سے عبارت ہیں، کیونکہ صاحب تہذیب دونوں صورتوں میں حق تعالیٰ کو موجودت سے جدا کرتا ہے اور نقطہ جذبات میں جو تہذیب کے متقاضی ہیں، اسے منحصر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے وہ مراتب جو تشبیہ کا تقاضا کرتے ہیں ان سے صرف نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یوں نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات اپنی ذات، اپنے وجود اور اپنے کمالات میں حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں اور وہ ان میں ظاہر و مجلی ہے۔

”ہو ہوا بن ما کالوا“ موجودات کی ذات، وجود، بقا اور ان کی تمام صفات کا خلاصہ حق تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، بلکہ وہی ان تمام صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ پس یہ صورتیں اصالتاً حق تعالیٰ کے لیے ہیں اور تبعاً خلق کے لیے بنائیں یا تو صاحب تہذیب نہیں جانتا ہے کہ سارا عالم حق کا مظہر ہے یا پھر جانتا ہے۔ پہلی صورت میں جبل کی راہ سے حق تعالیٰ کو اس کے بعض مراتب میں مفید کر کے وہ اپنا نادان ہونا بھی ثابت کرتا ہے اور بے ادب ہونا بھی، اور دوسری صورت میں کہ شخص مذکور یہ علم تو رکھتا ہے کہ تمام عالم حق تعالیٰ کا مظہر ہے مگر یہ جاننے کے باوجود وہ ظہور حق کو کچھ مراتب میں محدود کرتا ہے، یہ خداوند متعالیٰ اور اس کے فرستادوں کی شان میں سوء ادب ہے، کیونکہ اللہ نے جمع اور تفصیل کے مقامات پر اپنے لیے جس چیز کا خود اثبات کیا ہے۔ یہ شخص اس کی نفی کر رہا ہے۔

لغش الفصوص میں بھی ابن عربی کی ایک عبارت ملتی ہے جو فصوص الحکم کے مذکورہ بالا قول سے مشابہت رکھتی ہے۔ عبدالرحمن بامی نے بنی لغش الفصوص کے نام سے لغش الفصوص کی شرح لکھی ہے۔ اس مقولے کی تشریح میں وہی باتیں کہتے ہیں جو ہم کا شانی اور تبصری سے اوپر نقل کر آئے ہیں، کیونکہ جامی کے یہاں کوئی ایسے نکات نہیں، لہذا یہاں ان کا بیان ضروری نہیں، لوم ہوتا ہے مختصر یہ کہ ابن عربی تہذیب مجس کو اہل تہذیب کی عائد کردہ تحدید اور تشبیہ صرف کو اہل تشبیہ کی ساختہ تشبیہ گردانتے ہیں۔ وہ کمال حقیقت کو ان دونوں مرتبوں کی یکجائی میں دیکھتے ہیں جیسا کہ ان کے ان شعائر

سے ظاہر ہے :

فان قلت بالتنزیہ کنت متیدا وان قلت بالتشبیہ کنت محمدا
وان قلت بالاہرین کنت مسددا وکنت امامانی المعارف سیدا
ضمن قال بالاشفاع کان حشرکا ومن قال بالافراد کان موحدا
فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً وایاک والتنزیہ ان کنت مفردا
فما انت هو بل انت هو و تراہ فی عین لدھور و سر حاد و مفیدا

ان اشعار کا مطلب کچھ یوں ہوا کہ چونکہ تنزیہ، تقلید کے شائبے سے خالی نہیں، اور تشبیہ، تحدید کی آفت سے بری نہیں؛ لہذا اگر تو تنزیہ میں مشغول ہوا تو تو نے کیا حق تعالیٰ کے لیے تقلید تجویز کی اور اگر صرف تشبیہ کو بچھڑ لیا تو تو نے اسے محدود کیا، لیکن اگر دونوں کو اکٹھا کر دیا تو تو راستی اور حیر کی راہ پر ہے۔ اس طرح تو ارباب کمالات و معارف کے مجمع میں امام اور سردار ہو گا۔ اگر تو نے ایسا کیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تو نے انبیاء و رسل کی تقلید کی طرف رخ کیا اور ان دونوں مقامات کا حق ادا کیا جیسا کہ سزاوار ہے۔ جس نے خلق کو مشبہ بہ بنیادہ گویا حق تعالیٰ کے ساتھ ایک اور وجود کا خائل ہو گیا یعنی تنزیہ کا۔ اس طرح اُس نے وحدت حق کا انکار کر دیا اور اس کے ساتھ ایک شریک ٹھہرایا اور جس نے فقط تنزیہ پر اکتفا کی وہ گویا افراد میں مشغول ہو گیا۔ وحدت ذات کو تو قبول کیا، لیکن اُسے وحدت کی تقلید میں مقید کر دیا اور اس کے علاوہ اس شخص نے اسماء و صفات کی کثرت کو فراموش کر دیا۔ پس وہ بھی اہل تشبیہ کی طرح اللہ کی ایسی معرفت سے محروم رہا جیسی کہ حق تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ اگر تو تنزیہ کے گڑھے میں گرا ہوا ہے یعنی اس ذات واحد کے ساتھ کسی دوسرے وجود کا اثبات کرنے لگا ہے تو تشبیہ سے پرہیز کر، کیونکہ اس صورت میں ناقص اور حادث مخلوق، قدیم اور کامل ذات حق سے مشابہ ہو جاتی ہے۔ اور اگر تو موحد اور مفرد ہو چلا ہے، یعنی فقط ایک ہی حقیقت کا اعتقاد تجھ پر قابض ہے تو تیرے لیے ضروری ہے کہ تو تنزیہ محض سے بھی اجتناب کرے،

کیونکہ اس مقام پر تو وحدت محض میں ٹھہرا ہوا ہے اور کثرت کو بھلائے بیٹھا ہے، ذات کو مانتا ہے اور صفات کا انکار کرتا ہے۔ یہ حق نہیں ہے، بلکہ حق وہ ہے جسے تو کثرت ذات میں واحد جانے اور مقام صفات میں کثیر جاننا چاہیے کہ تو اپنی ظاہر، امکان اور محتاجی میں مفید ہونے کی وجہ سے حق نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حقیقت میں تو اس کا عین ہے اور اس کی ہوت جو اس کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ اور اس کے وجود کے کسی ایک مرتبے میں ظاہر ہوتی ہے۔ تیری ذات و صفات سب کی سب اسی کی طرف راجح ہے۔ اسی لیے تو اسے عین اشیا میں مطلق بھی دیکھتا ہے اور مفید بھی۔ مطلق اس کی ذات کے اعتبار سے اور مفید اس کے ظہور کے اعتبار سے۔ ان عبارات اور ابن عربی کی ایسی ہی عبارت سے جو خلاصہ برآمد ہوتا ہے وہ وہی ہے جو ہم بیچ میں کہہ آئے ہیں؛ یعنی پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے تصور میں تشبیہ اور تنزیہ کی اصطلاح اپنے متداول معنی میں استعمال نہیں ہوتی بلکہ ان کے یہاں تشبیہ سے تقیید مقصود ہے اور تنزیہ سے اطلاق۔ دوسری چیز یہ کہ تشبیہ اور تنزیہ کا تصور مرتبہ الوہیت میں ممکن اور متحقق ہے نہ کہ مرتبہ احدیت ذات میں کہ اس مرتبے میں حق تعالیٰ ہر نسبت اور ہر نشان سے بلند اور ہر تصور اور ہر اندیشے سے مادرا ہے۔ یہاں اس کے بارے میں کوئی چیز نہیں سوچی جاسکتی اور کوئی کلام نہیں کہیا جاسکتا، کیونکہ نکر یہاں لاچار ہے اور عبارت اشارت ہی کی طرح قاصر ہے۔ تیسرے یہ کہ تنزیہ کا مرجع ہے حق تعالیٰ ذاتہ اور تشبیہ کا حق مخلوق بہ یعنی حق تعالیٰ جو مظاہر ممکنات میں متجلی ہے اور لباس مخلوقات میں طہرس۔ رابعاً ابن عربی ان آیات و روایات پر بلا تاویل ایمان رکھتے ہیں جن سے تشبیہ ثابت ہوتی ہے۔ وہ ان آیات و روایات کو حق مخلوق بہ سے متعلق کرتے ہیں اور اعیان ممکنات میں تجلی الہیہ کے مخلوقات کے اعضاء و اوصاف کے ساتھ انتساب کی تصریح کرتے ہیں اور دست و پا، چشم و گوش، رضا و غضب اور نزول و استواری کو اس کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ یہ مطالب ابن عربی کے فکری

نظام اور عرفانی مذاق یعنی وحدت الوجود سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی دینی فکر کے ہر پہلو کی طرح اس عقیدے یعنی جمع بین التشبیہ والتنزیہ کی تائید اور تحکیم کے لیے کلام الہی سے استناد و ڈھونڈتے ہیں جیسا کہ فصوص میں لکھا ہے کہ خداوند متعال نے آیت "لیس کثلہ شیء و هو السميع البصیر" میں تشبیہ اور تنزیہ کو جمع فرمایا ہے؛ کیونکہ جیسا کہ فصوص کے شارحین بھی لکھتے آئے ہیں کہ اگر کثلہ میں کاف زائد ہے تو اس آیت کے جزو اول کا مفہوم یہ ہوگا کہ خدا کے لیے کوئی مثل نہیں ہے۔ یہ مطلب تنزیہ پر دلالت کرتا ہے لیکن اس آیت کا جزو دوم یعنی "و هو السميع البصیر" تشبیہ کا بیان رکھتا ہے؛ کیونکہ یہ خدا کے لیے سمع و بصر کو ثابت کرتا ہے جو اوصاف خلق میں سے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کثلہ میں کاف کو زائد نہ مانا جائے تو اس حالت میں جزو اول کے معنی یہ ہوں گے کہ مثل خدا مثل نہیں رکھتا اور یہ فی الواقع خدا کے لیے مثل کا اثبات ہے، اور مثل خدا کے لیے مثل کی نفی۔ بنا بریں آیت کا جزو اول تشبیہ پر دلالت کرتا ہے کہ خدا کے لیے مثل ثابت کرتا ہے لیکن جزو دوم یعنی "و هو السميع البصیر" تنزیہ کا اظہار کرتا ہے کہ فقط خدا ہے جو ہر شے والے کی صورت میں بنتا ہے، اور ہر دیکھنے والے کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اس مطلب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ الف لام کے ساتھ تقدیم ضمیر اور تعریف خبر، عمر کا فائدہ دینی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ آیت بہ رنگ جامع تنزیہ و تشبیہ ہے۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں ابن عربی کا اعتقاد | ابن عربی حضرت

پیغمبر جانتے ہیں جن کی دعوت میں کچھ کمی رہ گئی۔ ان کی نظر میں حضرت نوحؑ تنزیہ محض پر قائم تھے اور نتیجتاً اہل فرقان یعنی اہل تفرقة میں شمولیت رکھتے تھے۔ شیخ کبر کے عقیدے کے مطابق نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تنزیہ محض یعنی اس خدا کی طرف بلایا جو اجسام کی ہر آلودگی اور نقص سے منزہ اور تمام مراتب اکوان سے

مادراء ہے اور اس کے اور اس کی مخلوقات کے بیچ کسی طور کی بھی مشابہت اور
مناسبت موجود نہیں۔ انہوں نے اس دعوت میں حق تعالیٰ کی اپنی مخلوق کے ساتھ
نسبت پر مرے سے کوئی کلام ہی نہیں کیا؛ لہذا ان کی قوم نے کہ تری تشبیہ پر ایمان
رکھتی تھی یعنی ایک دوسرے رنگ میں وہ بھی فرقان و تفرقہ کی طرف میدان کھتی
تھی، ان کی بات نہیں سمجھی اور ان کی دعوت کو نہیں مانا، کیونکہ اس نے اپنے
معتقدات اور نوح علیہ السلام کے پیغام میں کوئی مناسبت نہیں پائی لیکن اگر نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرح صاحب قرآن ہوتے، یعنی تنزیہ اور تشبیہ کے جامع ہوتے تو ان کی دعوت کامل ہوتی
اور میجتان کی قوم ان کا پیغام قبول کرتی۔ فصوص الحکم میں ابن عربی نے اس
اصول پر اصرار کیا ہے اور اس کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہم بھی ان کے معتبر
شراحین سے استفادہ کرتے ہوئے یہاں ان کے کلام کو تفصیل سے نقل کریں گے۔
”اگر نوح علیہ السلام اپنی دعوت میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں کو جمع کر
لیتے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا تو ان کی قوم اس دعوت پر
لیکے کہتی لیکن ہوا یہ کہ انہوں نے اپنے لوگوں کو فقط تنزیہ کی دعوت دی جب کہ
صورت حال یہ تھی کہ ان کی قوم تشبیہ پر عقیدہ رکھتی تھی۔ وہ لوگ بتوں کی پوجا
کرتے تھے، ان بتوں کو صفات کمال سے متصف جانتے تھے اور انہیں تفریح اور زندگی
کے باب میں اپنا وسیلہ اور جناب الہیہ میں اپنا شفیع جانتے تھے؛ لہذا انہوں
نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کو جو تنزیہ محض پر استوار تھی نہ قبول نہیں کیا،
کیونکہ وہ اپنے عقیدے یعنی تشبیہ محض اور نوح علیہ السلام کے پیغام یعنی تنزیہ محض
کے بیچ کوئی مناسبت نہیں پاتے تھے لیکن اگر نوح علیہ السلام اپنی قوم کو تنزیہ
کی طرح تشبیہ کی طرف بھی بلاتے تو قوم ان کی دعوت کو مورد تنزیہ میں بھی قبول
کرتی اور مورد تشبیہ میں بھی۔ اس طرح وہ نوح کی دعوت اور اپنے عقیدے کے
درمیان ایک نسبت دریافت کر لیتے مگر انہوں نے یہ کام نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو
ظاہر میں ظاہر کلی کی عبادت اور باطن میں باطن کلی کی عبادت کی طرف بلایا؛ لہذا

ان کی قوم جو کہ مظاہر جزئی کی محبت میں پچی اور معبودانِ حسی کی عبادت میں راسخ ہو چکی تھی۔ ان کی باتوں کے ادراک سے قاسر رہی۔ نتیجتاً مخالفت میں مشغول ہوئی اور دعوت سے منہ موڑ لیا۔ نوح علیہ السلام نے جب یہ دیکھا تو فرمایا: ”اپنے پڑ گنا سے التجا کرو کہ وہ اپنے نور سے ان تاریک پردوں یعنی تمہارے وجود اور تمہاری ذات و صفات نیز تمہارے گناہوں کو ڈھانک دے؛ کیونکہ وہ غفار ہے، یعنی ڈھانکنے والا اور چھپانے والا“^{۲۲} لیکن اس کے باوجود قوم نوح کے دل ان سے بیزار اور گریزاں ہو گئے؛ کیونکہ وہ لوگ ان کی دعوت کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جان و دل ظاہری اور ظلمانی اشیاء اور تعینات کی محبت سے جڑے ہوئے تھے۔ جب نوح نے ان کی یہ بیزاری اور گریز مشاہدہ کیا تو شکایت یا ماجرا کے محل میں اپنے رب سے عرض کی، باوجودیکہ میں نے اپنی قوم کو ظاہر و باطن میں اعلانیہ اور پوشیدہ تیرا طرف بلایا، لیکن انہوں نے وحدت کی قبولیت اور حق مطلق کے جو کثرت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، شہود سے انکار کیا۔ پس میری دعوت سے بس ان کا نفور ہی بڑھا اور کوئی حاصل نہیں نکلا۔^{۲۳} جب قوم نے جان لیا کہ نوح کی دعوت کو قبول کرنا ان پر واجب ہے تو انہوں نے اپنے کان لپیٹ لیے اور خود کو بہرا بنا لیا؛ لہذا حضرت نوح نے ان کی مذمت کی۔^{۲۴} لیکن راسخین فی العلم اور اصحاب کثرت و شہود اچھی طرح جانتے ہیں کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو جو سرزنش فرمائی وہ فقط ظاہر شریعت کی جہت سے تھی ورنہ حقیقت میں دسزنش اور مذمت نہ تھی بلکہ مدح و ستائش تھی، جیسا کہ نوح خود بھی بخوبی آگاہ تھے، کہ میری قوم نے اسی لیے میری دعوت کو نہیں مانا کہ یہ پیغام حق اور خلق اور تشبیہ و تنزیہ کے درمیان تفرقہ کی طرف بلاتا ہے؛ لہذا ناقص ہے اور تفرقہ ڈالنے والا ہے؛ یعنی فرقان جیکہ کمال تام، کمال تمام اور امر الہی قرآن ہے۔ گو قرآن فرقان میں شامل ہے کیونکہ یہ مقام جمع ہے لیکن فرقان قرآن میں شامل نہیں؛ کیونکہ یہ مقام فرق ہے۔ اور چونکہ مقام قرآن جو تنزیہ و تشبیہ، حق و خلق، وحدت و کثرت کو جامع ہے نتیجتاً

اکھل اور اتم مقام ہے؛ لہذا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص ہے جو اسم اعظم کے مظہر ہیں اور اسم اعظم تمام اسماء کو جامع ہے۔ پس مقام جمع آپ ہی کا مقام ہے اور آپ کی متابعت کی وجہ سے امت مسلمہ بھی جسے قرآن مجید میں بہترین امت کہا گیا ہے، اس میں حصہ رکھتی ہے۔

شیخ اکبر نے مقام تشرافی کے بیان اور ولیس کشلہ شعی کی آیت میں تنزیہ و تشبیہ کے مراتب کو جمع کرتے ہوئے فرق فی الجمع اور جمع فی الفرق کے اصول کا اثبات کیا ہے اور اس معنی میں کلام کیا ہے کہ واحد کثیر ہے۔ از روئے اعتبار اور کثیر واحد ہے از روئے حقیقت۔ اگر نوحؑ پر بھی ایسی ہی کوئی آیت نازل ہوئی ہوتی تو وہ بھی اس کے وسیلے سے تنزیہ اور تشبیہ کو ایک کر لیتے۔ پھر ان کی قوم ان کا پیغام سنستی اور ان کی دعوت قبول کرتی، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے، نوحؑ نے تنزیہ محض پر اپنی دعوت کی بنا رکھی جس کی وجہ سے ان کی قوم جو تشبیہ محض کی پرستار تھی، ان کی دعوت سے بھاگ گئی، جیسے ضد ضد سے بھاگتی ہے۔ جیسا کہ مشاہدہ ہوا، ابن عربی ایک مخصوص مہارت کے ساتھ جو ان ہی سے خاص ہے، یعنی آیت قرآن کی تاویلات میں کوشاں ہوئے تاکہ اپنے اس عقیدے کو ثابت کر دیں، کہ نوحؑ کی دعوت ناقص تھی، اور ان کی قوم کا عذر مدلل تھا؛ البتہ ابن عربی جیسے وحدۃ الوجودی صوفیوں کے لیے یہ تلاش و کوشش وحدۃ الوجود کے عقیدے سے مناسبت رکھتی ہے، بلکہ اس کے منطقی لوازم و نتائج میں شمار ہوتی ہے۔ اگر یہ خیالی نامہ شریعت یا شریعت کی اس تعبیر کے خلاف ہے جو ابن عربیؒ اور ان کی پیروی کرنے والوں سے الگ ہو کر اہل اسلام نے سمجھی ہے؛ لہذا جیسا آئندہ تفصیل سے بیان ہوگا کہ بہت سے عالمانِ دین اور حافظانِ شریعت نے اس لیے ابن عربیؒ کی مخالفت کی اور ان پر جرح کی، حتیٰ کہ ان کی تلخیص تک کی کہ ان کے عقیدے کے مطابق ابن عربیؒ کے اس اعتقاد

سے نوح علیہ السلام کی تکفیر ہوتی ہے۔ شیخ مکی اپنی کتاب جانب الغربی میں جو ابن عربی کی حمایت میں لکھی گئی، معتزین کے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہیں، لیکن اس مقام پر وہ خاصے تکلف میں پڑے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں ہم اپنی بات ختم کرتے ہیں اور اس بحث کو آئندہ کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔



باب

صفات و اسمائے الہیہ

جیسا کہ اس گفتگو اور آئندہ ابواب میں معلوم ہوگا کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین عالم اور اہل عالم کو اسماء و صفات الہیہ کے مظاہر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقائق حقیقی میں سے ہر حقیقت انہی اسماء کی ترتیب رسمی کے تحت ہے اور جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا کہ عالم کے جزئی حقائق بھی ایک معنی میں حق تعالیٰ کے کلمات و صفات ہیں؛ لہذا ابن عربی کے عرفان میں اسماء و صفات کی بحث بے حد اہمیت کی حامل ہے اور یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ شیخ اکبر اس علم کو عرفان کے مخصوص معارف میں شمار کرتے ہیں۔ چونکہ ہماری نظر میں بھی یہ بحث فلسفے اور عرفان کی اہم ترین بحثوں میں سے ہے اور تنہا ابن عربی کے تصوف ہی میں نہیں بلکہ تمام فلسفہ اسلامی میں اسے بہت اہمیت حاصل رہی ہے، اس لیے ہم یہ درست سمجھتے ہیں کہ اس بحث کو پھیلا کر بیان کیا جائے۔

معمولاً ماسویٰ حق کے صفت و اسم کا فرق اور ابن عربی اور ان کے شارحین کی تعبیریں | دائرے میں کلام کرتے ہوئے، اس شے کو جو خود اپنے آپ پر قائم ہے، ذات کہتے ہیں اور وہ چیز جو اپنے سے غیر پر قائم ہو، مثلاً حبیب، علم، قدرت وغیرہ صفت کہلاتی ہے۔ وہ لفظ جو ذات پر کسی صفت کے بغیر دلالت کرتا ہے،

جیسے مرد اور عورت یا کسی ذات کے بغیر صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حیات، علم، قدرت و غیرہ، اسے اسم کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ذات کے انصاف کے اعتبار سے اس کی کسی صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حی عالم اور قادر، اس کو صفت کہتے ہیں۔ بنا بریں معنی کے اعتبار سے ذات و صفت اور لفظ کے اعتبار سے اسم و صفت ایک دوسرے کے برابر ہیں لیکن حق تعالیٰ کے باب میں یہ اصطلاحات اس طرح استعمال نہیں کی جاتیں، کیونکہ یہاں وہ لفظ جو ملاحظہ ذات کے بغیر فقط صفت پر دلالت کرتا ہے، مثلاً حیات علم اور ارادہ، اسے صفت کہتے ہیں جب کہ غیر اللہ کے باب میں ایسے الفاظ کو اسم کا نام دیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اسمائے معنی اور معانی اسماء کو ذات کے مقابلے میں صفات کہا گیا اور وہ لفظ جو ذات حق تعالیٰ پر کسی صفت کے ساتھ اس کے انصاف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے جیسے حی عالم اور قادر اسے اسم بنایا گیا۔ جب کہ ماسوائے حق کے سلسلے میں انہیں صفات کا نام دیا گیا تھا۔ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کے باب میں اسم صفت باہم مترادف نہیں ہیں جیسا کہ غیر اللہ میں بھی یہ مترادف نہیں تھے۔ ابن عربی رحمہ اللہ اور ان کے اکثر تابعین و شارحین سمیت جمہور صوفیاء نے حق تعالیٰ کے باب میں اس اصطلاح کو قبول کیا ہے اور اپنے آثار و اقوال میں وہ حضرات اسے کام میں لائے ہیں۔ ان لوگوں نے صفات حق تو طرح طرح کی عبارات میں بیان کیا ہے جو اپنے تنوع کے باوجود معانی میں واحد ہیں۔ ان حضرات نے صفات کو ذات حق کے احکام، اس کی نسبتوں اور اصنافوں، معانی اور اعتبارات، تعلیقات اور تجلیات وغیرہ سے تعبیر کیا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ صفات و اسمائے حق مترادف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں۔ اسم تب متحقق ہوتا ہے جب ذات حق صفات میں کسی ایک صفت سے متصف ہو جائے۔ اسی ضمن میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ الفاظ جو اسماء پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً حی، عالم، قادر، بصیر اور رحمن کہ عربی زبان میں ذات حق پر دلالت کرنے کے لیے

استعمال ہوئے ہیں اس لیے کہ وہ حیات، قدرت، علم، بسر اور رحمت سے متصف ہے، تو یہ سب الفاظ اسماء حق کے نام ہیں، ان کی حقیقت کے نہیں۔ ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں جہاں اسمائے الہیہ کے علم کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں لکھتے ہیں: ”حسی، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اُس ذات پر ہوتا ہے جو صفت حیات، علم و قدرت و ارادہ سے موسوف ہو۔“

جیسا کہ آئندہ ملاحظہ کیا جائے گا اس عبارت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ ابن عربی^{رح} اسم اور صفت اور اسی طرح اسم اور اسم کے درمیان امتیاز کرتے ہیں۔ ان کے معتبر شارح عبد الرزاق کاشانی لکھتے ہیں کہ ہر نسبت صفت سے اور ذات جب کسی صفت سے اعتبار حاصل کرنے تو وہ اسم ہوگی۔ شیخ کے ایک اور شارح داؤد قیسری لکھتے ہیں، صفات خداوندی میں سے کسی ایک صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے یا تجلیات الہی میں سے کسی ایک تجلی کے اعتبار سے ذات حق کو اسم کہا جاتا ہے، رحمن اُس ذات پر دلالت کرتا ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور تہا اُس ذات پر جس میں صفت قہر ہو، اور یہ اسمائے لفظی، اسماء اسماء ہیں صائن الدین اپنی کتاب تمہید القواعد میں لکھتے ہیں کہ اصطلاح سونیہ میں اسم، ذات ہی کو کہتے ہیں۔ معانی میں سے کسی ایک معنی کے اعتبار سے یہ عدلی ہوگا یا وجودی اور ان معانی کو صفات و اوصاف کا نام دیا جاتا ہے؛ چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہوگی اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم لفظی نہیں ہوگا۔ علامہ محسن کاشانی^{رح} ابن عربی پر اپنی تنقید کے باوجود اصل میں ان کے عرفان کے شارح ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اسم کسی معین صفت یا کسی خاص تجلی کے اعتبار سے ذات ہے، کیونکہ رحمن سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور نہاں سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت قہر ہو اور اسمائے لفظی اسمائے اسماء ہیں۔ اور آخر میں تم اصل الاسماء کے مؤلف کی رائے نقل کرتے

ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسمِ دومعنی میں مستقل ہے، ایک بمعنی ذات کہ صفت سے موصوف ہو، مثلاً علم اور ذات ہے جو علم سے موصوف ہو اور قادر وہ ذات ہے جو قدرت سے موصوف ہو، اس طرح دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے معنی یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو موصوفیہ اس دوسرے معنی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الا اسم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا لفظ استعمال ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔

مملکت اسلامی کے بڑے بڑے
صفات الہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ [مباحث میں بحث بھی شامل ہے]

کہ آیا صفات الہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ اس بحث کے تفصیلی بیان سے پہلے ایک مقدمے پر کلام کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ صفات خداوندی یا تو سلبی ہیں یا ثبوتی صفات سلبی ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات الہیہ کائنات ہونا متمنع ہے، مثلاً اس کا بوسہ ہونا، جسم ہونا اور زمان و مکان رکھنا۔ ان صفات کو صفات جمال بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ صفات ذات حق کی عظمت و بزرگی ظاہر کرتی ہیں اور کمالات کے نقائص اور مادے کی سفلیات سے اس کے ترفع اور تنزیہ پر دلالت کرتی ہیں۔ فی الواقع یہ خود ذاتِ تعالیٰ سے نقائص اور عہام کی نفی ہے۔ اور یہ نئی کل کی کل اس سلب واحد کی طرف پلٹتی ہے جو ذاتِ حق سے امکان اور احتیاج کو رد کرتا ہے۔ پس ہر صفت جلالی معنی کے اعتبار سے سلب سلب ہے جو نتیجہ مضیبات ہے، جیسا کہ بیان ہوا کہ اللہ جو ہر نہیں ہے مقتود سلب نقائص ہے یعنی ذاتِ باری کی ماہیت اور حدود وغیرہ کا انکار، نہ کہ سلب کمال، جو استقلال وجود سے عبارت ہے، کیونکہ استقلال وجود حق تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ لیکن صفات ثبوتی حق تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتی ہیں جن سے اتساف اس کی ذات کے لیے ضروری ہے، انہیں صفات جمال بھی کہتے ہیں، کیونکہ ذاتِ حق کا جمال اور اس کی معرفت اپنی صفات پر منحصر ہے، علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ صفاتِ جمالی ہیں۔

یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ابن عربیؒ اور ان کے مقلدوں کے یہاں جلال و جمال ایک اور مفہوم رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک صفات جمال، لطیف و رخصا اور رحمت سے متعلق ہیں اور صفات جلال قہر و غضب اور عذاب سے ہیں جلیل، لطیف، ناز و انیس وغیرہ اسماء جمال ہیں کہ حق تعالیٰ کے لطیف و رحمت کی حکایت کرتے ہیں اور جلیل، تہار، ضار، ہائب اور ایسے ہی دوسرے اسماء جلال ہیں اور جو اس کے قہر و غضب پر دلالت کرتے ہیں۔ بنا بریں صفات جلال و جمال ایک دوسرے سے الگ اور الٹ دکھائی دیتی ہیں لیکن یہ تقابل اور تضاد فقط ظاہر میں ہے، باطن میں اس کا کوئی وجود نہیں، کیونکہ باطن میں جمال کے لیے جلال ہے اور ہر جلال کے لیے جمال؛ اور یہ امر عجائب اسرار میں سے ہے، جمال کا جلال اس جہت سے ہے کہ ہر جمال مضموناً جمال مطلق ہے ایک تہارت لازماً پائی جاتی ہے تاکہ وہ جمال ظہور کرے اور اپنے سے غیر کے لیے نمود کی سکت نہ چھوڑے، کیونکہ جیسے آفتاب طلوع ہوتا ہے تو ستارے فائب ہو جاتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ اپنی صفت جمال کے ساتھ عارفت پر تہلی فرماتا ہے تو یہی عارفت کے ہیجان اور حیرت کا سبب بن جاتی ہے اور اس حال میں اُس کی عقل اللہ کی ندرت اور اس کے اسم قہار سے جو اسمائے جلال میں سے ہے، مغلوب ہو جاتی ہے اور جلال کا جمال اس وجہ سے ہے کہ جلال عزت و کبریائی کے پردے میں آنکھوں اور آنکھ والوں سے ذات حق کی پوشیدگی کا نام ہے تاکہ اُس کے سوا کوئی اور اُس سے نہ جان سکے کیونکہ حضرت ذات میں غیر کو بار نہیں اور یہ حقیقت بن کہے ہی ظاہر ہے کہ اس جلالت اور جبروت میں ایک جمال چھپا ہوا ہے اور اس کے علاوہ تہر الہی میں بھی جو صفت جلال سے پروان چڑھا ہے ایک لطیف مستور ہے جو حق تعالیٰ کی صفت جمال کی حکایت کرتا ہے۔ پس فی الباطن جلال و جمال کی نہ صرف یہ کہ باہم تضاد نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں جیسا کہ کہا گیا :

جمالک فی کل الحقائق سائر و لیس لہ الا جلالک سائر

تجلی گہ جمال و گہ جلال است رُخ و زلف آں معانی را مثال است^{۱۸}

صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں :-
 ۱۔ حقیقی محض جیسے حیات، وجوب
 ذات اور عالم کو اپنی ذات کا علم
 اور تمکلمین و فلاسفہ کے اقوال

— اس کے مفہوم میں نہ تو کوئی اضافہ معتبر ہے اور نہ یہ کہیں سے عارض ہوتا ہے۔ یہ این معنی صفت کا تحقق اور اثر کا مرتب ہونا کسی دوسری چیز کے تحقق پر منحصر نہیں۔

۲۔ اضافی محض جیسے خلق، رزق، اجیار اور ایسی ہی دوسری صفات کہ ان کا مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری شے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفات تحقق پاتی ہیں اور نہ ان کا اثر مرتب ہوتا ہے۔

۳۔ حقیقی ذاتی اضافی مثلاً اپنے سے غیر کا علم اور اس پر قدرت وغیرہ کہ ان صفات کے مفہوم میں تو اضافہ معتبر نہیں یعنی یہ بات ممکن ہے کہ کوئی ذات علم و قدرت سے موصوف ہو اور ان کا معلوم و مقدر موجود نہ ہو لیکن وہ ان پر عارض ہوتا ہو یعنی معلوم و مقدر کے وجود میں آنے کے بعد ایک جہت سے معلوم و مقدر کے بیچ اور دوسری جہت سے عالم و قادر کے درمیان ایک اضافت متحقق ہوتی ہے، اسی بات کو دوسری طرح یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ حالانکہ ان صفات کا تحقق کسی دوسری شے کے تحقق پر منحصر نہیں، لیکن ان کے اثر کا مرتب ہونا شے دیگر کے وجود پر موقوف ہے۔
 صفات اضافی محض ذات حق کے بعد ہیں اور اس پر زائد اور اس کے مقام فعل سے بھی یہ صفات بعدیت کی نسبت رکھتی ہیں اور ان کا مرجع حق تعالیٰ کی صفت ثبوتی ہے۔ ثبوتیت کے یہ معنی ہیں کہ حق تعالیٰ قائم بالذات ہے تمام اشیاء کو قائم کرنے والا ہے اور اشیاء اسی کی وجہ سے قائم ہیں۔^{۱۹} یہاں تک تو بحث کی کوئی گنجائش نہیں لیکن صفات حقیقی،

چاہے حقیقی محض ہوں چاہے حقیقی اضافی، مورد گفتگو میں کہ آیا یہ صفات عین ذات ہیں یا زائد بر ذات۔ یہ صفات مجموعی طور پر آٹھ ہیں: حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، تکلم اور لقا۔ پہلی سات صفات کو اہمات صفات یا صفات کا نام دیا گیا ہے، کیونکہ ان کے ساتھ ذات حق تعالیٰ کے انصاف کے نتیجے میں ائمہ اسماء یعنی حتی، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر اور منکلم کا تحقق ہوتا ہے۔ تمام معتزلہ ان صفات کو ذات حق تعالیٰ کا قائم مقام کہتے ہیں، یعنی خدا بنات خود حتی، عالم اور قادر وغیرہ ہے نہ کہ حیات، علم اور قدرت وغیرہ کے وسیلے سے۔ ان کا کہنا ہے کہ زیادت صفات کی صورت میں صفات یا الاحداث ہوں گی یا قدیم پہلے مفروضے کو مانیں تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ محل حوادث ہے، جو ممکن ہے اور دوسرا خیال تعدد قدما کو ثابت کرتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے، کیونکہ قدم ذات حق تعالیٰ کا خاص الخاص وصف ہے۔ معتزلہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ذات حق سے صادر ہونے والے افعال ایسی ذات کے افعال سے مشابہ ہیں جو ان صفات سے متصف ہو۔ بنا بریں اللہ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا ہر فعل، فعل متصف کی طرح اس کے علم میں راسخ اور استوار ہے۔ دیگر صفات الہیہ کو بھی اسی صورت پر قیاس کیا جاسکتا ہے پس یہ لوگ کسی شے کی حقیقت کے لیے مبدائے اشتقاق سے ثبوت لانے کو نہ تو لازم سمجھتے ہیں اور نہ معتبر۔ اس لیے ان لوگوں کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ:

”خُذِ الْغَايَاتِ وَدَعِ الْمَبَادِي“ یعنی غایات کو پکڑو اور مبادی کو چھوڑ دو یہاں ان لوگوں پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ بات تو فی الواقع واجب تعالیٰ سے صفات کمال کی نفی کرتی ہے جس سے اس کا نفی لازم آتا ہے^{۱۵} لیکن غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ یہ تنقید معتزلہ پر وارد نہیں ہوتی، کیونکہ ذات سے صفات کی نفی تو اس صورت میں لازم آئے گی کہ جب آثار صفات کی بھی نفی ہو جائے، لیکن اگر آثار مترتب ہو رہے ہیں تو صفات کی نفی لازم نہیں ہوگی، اور اگر ایسا ہو بھی جائے تو یہ نفی نہیں ہوگا، بلکہ ذات کی نہایت کمال

کیونکہ صفات کی احتیاج کے بغیر ذات پر آثارِ صفات کا مترتب ہونا اکیلیتِ ذات کی تکمیل ہے۔ بعض معتزلہ بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کے لیے صفات کمال کے اثبات کا مطلب اُن صفات کی ضد کی نفی ہے، مثلاً ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے حیات، علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل، اور عجز کی نفی^{۳۲۷}۔ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ موردِ بحث صفاتِ مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عینِ یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام کی تمام ذاتِ حق کا عین ہیں، یعنی ذات و صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں^{۳۲۸}۔ لیکن اشاعرہ^{۳۲۹} سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور تکلم کے باب میں باہم متفق ہیں کہ یہ صفات زائد بر ذات، لازم ذات، ذاتِ قائمہ اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم، کیونکہ کسی چیز پر مشتق کی صداقت مبداءِ مشتق کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہے، لیکن صفتِ بقا کے بارے میں اس بناعت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر اس صفت کو بھی زائد بر ذات سمجھتے ہیں، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی^{۳۳۰}، امام الحرمین جوینی^{۳۳۱}، اور امام فخر الدین رازی^{۳۳۲} بصرہ کے معتزلہ کی طرح ذات کے ساتھ اس کی عنینیت کے قائل ہیں۔ اشاعرہ پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تمہارا قول تعددِ قدماء کو ثابت کرتا ہے جو ممنوع اور باطل ہے۔ اشاعرہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ذاتِ قدیم کا تعدد ممنوع ہے نہ کہ صفاتِ قدیم کا۔^{۳۳۳} کرامیہ نے صفاتِ مذکورہ کو حادث مان کر جس طرح اُنہیں ذاتِ باری تعالیٰ پر زائد کہا ہے۔^{۳۳۴} وہ عقل اور حکمت کے اصولوں سے ذرا مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ اُن کے عقیدے کے مطابق ذاتِ الہیہ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئے گا، اور یہ اللہ کے وجود کے منافی ہے۔ اسی لیے حکماء اور عقلاء نے کہا ہے کہ ذاتِ وجود کو انہی تمام جہات سے واجب ہونا چاہیے، یعنی جیسا کہ وہ واجب الوجود ہے، ویسے ہی واجب العلم، واجب القدرت وغیرہ بھی ہوگا؛ تاہم جمہورِ حکماء اسلام

اور امامیہ متکلمین، اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو ذات واجب کا عین جانتے ہیں نہ کہ اس پر زائد اور کرامتیہ کے برعکس ان صفات کو واجب اور قدیم سمجھتے ہیں نہ کہ زائد اور حادث^{۳۲} نیز کچھ معتزلیوں کے برخلاف یہ لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ صفات و ذات مفہوم کی حیثیت سے ایک دوسرے سے متفاوت اور متمایز ہیں۔ ان حضرات کا حاصل کلام یہ ہے کہ ذات و صفات مصداق میں واحد ہے اور مفہوم میں متمایز، یعنی موردِ بحث تمام صفات ذاتِ احدیث کے وجود کے ساتھ موجود ہیں، خدا کا وجود ذاتی، اُس کے وجودِ صفاتی سے الگ نہیں، اسی طرح اُس کی صفات ایک دوسرے سے جدا نہیں اور وہ اپنے نفس ذات میں عالم ہے اور اپنے عین ذات میں قاور، اُس کا علم عینِ قدرت ہے اور اُس کی قدرت عینِ علم اور بالآخر اُس کی تمام صفات اُس کی ذات کا عین ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ذات واجب تعالیٰ اشیاء اور زائد بر ذات امور کی محتاج ہو جائے گی جو خلافِ فرض ہے اور باطل لیکن اس کے باوجود صفات کے معانی اور مفہوم آپس میں متمایز ہیں ورنہ ذات واجب پر متعدد صفات کا اطلاق بے سود اور عبث ہو جائے گا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ تنبیہ اور تاکید بجا ہے، بلاشبہ یہ قول اس کتاب میں مذکور دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور اصولِ حکمت کے ساتھ سازگار نظر آتا ہے۔

ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین سمیت
 ابن عربیؒ کے اس عقیدے کا بیان کہ صفات حق
 عین ذات ہیں اور ذات تمام اسما کا مسمیٰ
 جلد سو فیاض اور عرفان اس بات
 کے قائل ہیں کہ صفات ہی ایک
 جہت سے عین ذات ہیں اور ایک بہت سے غیر ذات، کیونکہ خدا کی تمام صفات
 جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے فی الحقیقت معانی، اعتبارات نسبتیں اور اضافتیں ہیں،
 پس اس جہت سے وہ عین ذات ہیں، کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں، اور جس
 جہت سے صفات غیر ذات ہیں، وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے،

اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اعتبار اور تعقل کی رو سے صفات غیر ذات ہیں اور وجود اور تحقق کی راہ سے عین ذات، مثلاً حسی صفت حیات کے اعتبار سے ذات سے، عالم صفت علم کے اعتبار سے، قادر صفت قدرت کے اعتبار سے، مرید صفت ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقق کی بنیاد پر صفات عین ذات ہیں، کیونکہ اس مقام پر وجود متعدد نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اُس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔

ابن عربی کے اقوال و شارحین کی جانب سے اُن کی شرح اور اُن کے عرفان سے

متعلق ہے اور چونکہ اور بہت سے مباحث کی طرح اس مبحث میں بھی شیخ اکبر اور اُن کے مقلدین کے اقوال دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پہنچ اور زیادہ استواری رکھتے ہیں، لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مقام پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں اور ابن عربی اور اُن کے شارحین کی عبارتوں سے شہادت لائیں اور اُن پر خوب غور کریں۔ ابن عربی نے خود بھی اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر اسماء و صفات حق کے بارے میں اور اس مسئلے پر کہ صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات تفصیل سے کلام کیا ہے اور مخالف و موافق آراء کو نقل کر کے اپنے عقیدے کا وضاحت سے اظہار کیا ہے اور پھر اپنے خیال کے حق میں استشہاد و استدلال سے کام لیا ہے۔ چنانچہ فتوحات مکیہ میں یہ صراحت کرنے کے بعد کہ علم، حیات، قدرت اور دیگر تمام صفات حق نسبتیں اور اضافتیں ہیں نہ کہ زائد بر ذات اعمان استدلال کرتے ہیں کہ: "اگر صفات کو زائد بر ذات اعمان مانا جائے تو اس سے ذات کا ناقص ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ شے جو کسی امر زائد کے وسیلے سے کمال کو پہنچتی ہے اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے لیکن کسی کہنے والے کا یہ قول کہ صفات ذات ہیں نہ اُس کی غیرتے ایک دو راز کار کلام ہے، کیونکہ یہ قول بلاشک و شبہ زائد یعنی

غیر کے اثبات پر دلالت کرتا ہے، اپنی اس گفتگو کے آخر میں شیخ تاکید کرتے ہیں کہ
 ”ذاتِ حق کی واحدیت میں تعلقات کا تعدد کوئی عیب نہیں رکھتا جس طرح کہ صفات
 ذاتی سو صوفی کا تعدد موصوف کے تعدد کی دلیل نہیں ہے اور جوہر پر عارض ہونے
 والی صورتوں کا کثیر جوہر کے تکثر پر دلالت نہیں کرتا۔“ ایک اور مقام پر
 اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کہ اسماء صفات زائد بذات اعیان نہیں ہیں
 بلکہ ذات کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا مرجع عینِ واحد ہے، فرماتے ہیں:
 ”کیونکہ اگر صفات اعیان زائد ہوں تو اس صورت میں حق تعالیٰ صفات کے
 واسطے کے بغیر ”اللہ“ نہیں ہے گا، اس بنا پر لازم ہو جائے گا کہ الوہیت
 صفات کی معلول ہو اور اگر صفات کو اللہ کا عین جانا جائے تو اس سے شے کا
 اپنی علت آپ ہونا لازم آئے گا اور اگر صفات اس کا عین نہ ہوں تو اس
 سے پھر ضروری ٹھہرے گا کہ اللہ ایک ایسی علت کا معلول ہو جو اس کا عین نہیں یہ محال ہے کیونکہ
 علت مرتبے میں معلول پر تقدم رکھتی ہے، بنا بریں اولاً تو یہ لازم آئے گا کہ ”اللہ“
 معلول ہونے کی حیثیت سے ان اعیان زائد کا محتاج ہو، ثانیاً یہ کہ شے واحد یعنی
 الوہیت کے لیے کسی علتیں ہوں، چونکہ اسماء و صفات اور نتیجتاً یہ اعیان زائد کثیر
 ہیں اور اس صورت میں کہ شے معلول کی دو علتیں ممکن نہیں تو کس طرح الوہیت
 کے لیے متعدد علتیں فرض اور قبول کی جاسکتی ہیں۔“ ایک اور جگہ جہاں شیخ نے
 طریق استقراء کی معرفت اور اس کے صحت و مستقم پر کلام کیا ہے اور اثبات عقائد
 کے مقام میں اس طرح کے استدلال کی عدم صحت اور عدم صلاحیت دلائل سے
 واضح کی ہے۔ بالصراحت موجود ہے کہ علم حق اس کی ذات کا عین ہے۔ اس کی
 ذات پر زائد نہیں، اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ بہ ذاتہ عالم، حسی، نادید
 قاهر اور خیر ہے نہ کہ کسی زائد۔ بذات امر کے واسطے سے، کیونکہ اگر وہ کسی امر زائد
 کے وسیلے سے ان صفات سے متصف ہوتا جو صفات کمال ہیں اور کمال ذات
 ان سے تحقیق پاتا ہے، تو لازم آئے گا کہ اس کا کمال کسی زائد بذات امر سے حاصل

ہو اور نتیجتاً یہ اس صورت کہ یہ امر زائد ذاتِ حق میں قائم نہیں، وہ ذاتِ متصف
 بہ نقص ہو جائے گی۔ پھر اسی کتاب میں مذکور ہے کہ اگر جیسا کہ متکلمین اثناعشرہ کہتے ہیں،
 صفاتِ حق زائد بر ذات ہوں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہم شے کو ذات پر
 حکم بنائیں اور یوں یہ پسند پکڑیں کہ وہ عین ذات نہیں ہے بلکہ ذات پر زائد ہے۔
 اس مسئلے میں بہت سارے علماء کے قدم لڑکھڑائے ہیں اور گمراہی پھیلی ہے۔ اس لغزش
 اور گمراہی کا سبب قیاس بر شائد میں پوشیدہ ہے جو اس مقام پر ایک نہایت
 غلط اور بودی دلیل ہے۔ محکوم علیہ ذات اور حقیقت پر اسے جانے بغیر کوئی حکم لگانا
 بڑا بھاری جہل ہے۔ اسی کتاب میں ان متکلمین پر بھی سخت گرفت کی گئی ہے جو یا تو
 صفاتِ حق کو زائد بر ذات جانتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ حق نہ ذات ہیں نہ
 غیر ذات۔ ابن عربیؒ نے انھیں نادان اور سرگرداں کہا ہے اور یہ کہیچا رہے معذرت
 ہیں، جتنی عقل ہے اتنی ہی بات کی ہے۔ یہ لوگ اپنے کہے سے اوپر کی کوئی چیز
 سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں۔ اپنے کلام کے آخر میں شیخ نے اس متکلم کو جو صفات کو
 ذات پر زائد جانتا ہے، ایسے شخص کی مثال قرار دیا ہے جو خدا کو محتاج سمجھتا ہے
 ابن عربیؒ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دیکھتے **إلا حسن عبارت**۔ اسی کتاب میں
 شیخ اکبر نے شہر ناس میں ابو عبد اللہ کنغانی کے ساتھ جو اپنے زمانے میں اہل کلام
 کے امام کا درجہ رکھتے تھے، اپنی گفتگو کو کھول کر بیان کیا ہے اور آخر میں اپنے
 عقیدے کو ظاہر کیا ہے اور اس پر دلائل لاتے ہیں، جیسا کہ لکھتے ہیں: ”میں نے
 ناس میں ابو عبد اللہ کنغانی کو دیکھا۔ جو اپنے زمانے میں بلادِ مغرب میں اہل کلام کے امام
 تھے، ایک دن انھوں نے مجھ سے صفاتِ الہی کے متعلق سوال کیا۔ میں نے جواب
 میں ان کے سامنے اپنا عقیدہ بیان کیا اور پھر ان کے معتقدات معلوم کرنا چاہے
 میں نے ان سے پوچھا کہ آپ صفات کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ اس معاملے میں
 آپ متکلمین کے ساتھ ہیں یا ان کے خلاف؟ انھوں نے جواب میں کہا میرے اور اس
 جماعت کے نزدیک صفت کو زائد بر ذات ثابت کرنا ناگزیر ہے لیکن جہاں تک

اس مسئلے کا تعلق ہے کہ وہ زائد عین واحد ہے جو مختلف اور کثیر احکام رکھتا ہے یا ہر حکم کے لیے ایک زائد معنی کی حیثیت رکھتا ہے جو اس حکم کا موجب ہے، یعنی اعیان زائد تعدد کے ساتھ متحقق ہیں، ہمارے سامنے نہ ان کی احادیث پر کوئی دلیل ہے اور نہ ان کے تکثر پر۔ اور اس مسئلے میں انصاف کی راہ یہی ہے جو میں نے بیان کی، وہ لوگ جو اس امر کے خلاف دلیل لانے کا تکلف کرتے ہیں ان کی دلیل تداخل پر مبنی ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ صفات کو زائد برذات ماننا ناگزیر ہے اور زائد برذات کا انتہائی مفہوم یہ ہے کہ نہ تو وہ ذات ہے اور نہ غیر ذات؛ میں نے یہ کلام سن کر ان سے کہا اے ابا عبد اللہ اب میں تجھ سے وہ بات کہہ رہا ہوں جو رسول اللہ نے ابو بکرؓ کو فرمائی تھی: اصبحت لبعنا و اخطا و بعنا۔

یہ سن کر وہ بولے: جو کچھ تم جانتے ہو میں تمہیں اس پر متہم نہیں کرتا لیکن اپنے تئیں زیادت برذات کے عقیدے سے پھر بھی نہیں سکتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر وہ بات کھولے جو اس نے تجھ پر کھولی ہے۔ میں نے ان کی انصاف پسندی پر تعجب کیا اور اسی طرح مجھے اس پر بھی حیرت ہوئی کہ وہ اپنے خیال میں کس قدر اٹل ہیں لیکن میرا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ اسماء متعدد ہیں اور ان کا مستحی ایک ہے لیکن منہرہم ایک نہیں کیونکہ وحدت مفہوم کی صورت میں اسماء الہی کا تعدد عبث ہو جائے گا؛ لہذا نسبتوں کا اعتبار ضروری اور لازمی ہے تاکہ اسماء کا تعدد عقل میں آسکے اور نتیجتاً اسمائے الہیہ مثلاً عالم، قادر، رحیمی، عزیز، عالی، متعالی، کبیر اور متکبر میں یک دیگر نہ ہوں گے بلکہ باہم متفادات اور تماثر نہ ہوں گے ورنہ اسماء کا تعدد اور تکثر خیالی اور لا حاصل ہو کر رہ جائے گا۔“ ابن عربیؒ فتوحات ہی میں ایک جگہ اور بیان کرتے ہیں:

”اسماء الہی لسان حال ہیں، وجودی کثرت اور اجتماع سے دور ہیں، یہ معقول حقائق ہیں، ان کی کثرت نسبت کی جہت سے ہے نہ کہ وجود عینی کی جہت سے کیونکہ ذات حق بحیثیت ذات کے واحد سے اور ہم اپنے وجود اور امکان اور احتیاج کی جہت سے جانتے ہیں کہ ہمارے لیے کوئی حیح ہونا چاہیے تاکہ ہم اس سے

سند پھر میں اور ہمارا وجود اس منبع استناد سے مختلف نسبتیں طلب کرنے پر مجبور ہے جس کی طرف شارع نے اسماء حسنہ کے ذریعے کنایہ کیا ہے۔

اسی طرح کتاب المسائل میں لکھتے ہیں: "اگرچہ عین ذاتاً واحد ہے لیکن اس کے لقلق متعدد ہیں۔ انہی متعلقات کے تنوع کی وجہ سے وہ خود بھی درجہ احکام میں تنوع رکھتا ہے، وہ عالم ہے اس شے کا، وہ قادر ہے اس شے پر، اس نے ارادہ کیا ہے فلاں شے کا اور تمام احکام صفات کو اسی طرح اس سے نسبت دی جاتی ہے۔" قصص الحکم میں نص اسماء عیسیٰ کے بیان میں شیخ کہتے ہیں: "اعلم ان مستی اللہ احدی بالذات کل بالاسماء۔" کاشانی نے اس عبارت

کی شرح میں لکھا ہے: "یعنی حق تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے احد ہے اور وہاں کوئی کثرت معتبر نہیں، لیکن باعتبار الوہیت وہ بے شمار غیر متناہی نسبتیں رکھتا ہے مثلاً وہ نسبت جو ایک کے عدد کو دوسرے عدد اور آدھے تہائی وغیرہ سے حاصل ہے،

بے انت ہے۔ پس حق تعالیٰ تمام نسبتوں کے اعتبار سے واحد ہے اور اسماء یعنی انہی نسبتوں کے اعتبار سے وہ کل الوجود ہے اور کل بھی اس کی ذات میں واحد

ہے۔" ابن عربی کے ایک اور شارح داؤد قیصری اپنی شرح نصوص میں اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ذات باری تعالیٰ میں کسی بھی اعتبار سے کثرت نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ احدیت الذات ہے، لیکن اس ذات تعالیٰ کے لیے لامتناہی اعتبارات ثابت ہیں اور الوہیت جو اسماء و صفات کی مقتضی ہے،

اسماء و صفات کا مجموعی کل ہے؛ یعنی تمام اعتبارات کو جامع، کیونکہ حضرت الہیہ کا مطلب ہے ذات مع جمیع اسماء و صفات۔" قصص الحکم کی فصیحی میں

آیا ہے: "فاحدیة اللہ من حیث الاسماء الالہیة التي تظہر احدیة الکثرة و احدیة اللہ من حیث الغناء عنا وعن الاسماء احدیة العین و کلاهما

یطلق علیہ اسم الآحد۔" کاشانی اس عبارت کی شرح اس طرح کرتے ہیں: "احدیة کثرت اور احدیت جمع نسبتوں کے اعتبار سے ذات واحد میں کثرت کے

تغفل سے عبارت ہے، کیونکہ تمام اسماء الہیہ کا مسمیٰ وہی ذات واحد ہے جو نسبتوں اور اعتباری تعینات کے لحاظ سے کثرت اختیار کرتی ہے، اور ذات ہر نسبت اور تعین کے اعتبار سے اذراع موجودات میں سے کسی نوع کے افراد کا تقاضہ کرتی ہے، لیکن احدیت عینی وہی احدیت ذاتی ہے جہاں کثرت کا کوئی اعتبار نہیں اور جو اسماء اور ان کے مقتضیات یعنی اکوان سے بے نیازی چاہتی ہے۔^{۵۲} ابن عربیؒ نے اسی فص میں ایک جگہ اور لکھا ہے: "و اذا كانت غنیمة عن العالمین فهو عین غناءها عن نسبة الاسماء الیہمالان الاسماء لہا کما نذل علی مسیبة اخر یحقق ذالک اثرها۔" قیصری نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ۔ چونکہ ذات احدیت اہل عالم سے بے نیاز ہے، لہذا اسم سے بھی بے نیاز ہے، کیونکہ اسماء ایک جہت سے غیر ذات ہیں اور اگرچہ دوسری وجہ سے عین ذات بھی ہیں، کیونکہ جس طرح اسماء ذات پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح مفہومات پر بھی دلالت کرتے ہیں جن کے وسیلے سے بعض اسماء دیگر چیز اسماء سے امتیاز حاصل کرتے ہیں اور وہ مفہومات اسماء کے اُس اثر کو جو ان کے مظاہر سے صادر ہونے والے افعال سے عبارت ہے، ثابت کرتے ہیں، کیونکہ بندوں کے لیے اسم لطیف، منقسم اور قہار جیسا نہیں ہے۔^{۵۳} بالی نے بھی اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے: "حق تعالیٰ اپنی احدیت ذاتی کی جہت سے عالم سے بے نیاز ہے، اور اسی جہت سے اسماء کی نسبت سے بھی بے نیاز ہے، لیکن تحقیق اثر کی جہت سے ذات حق اسماء سے بے نیاز نہیں ہے، کیونکہ اسماء کے بغیر ذات کا اثر مستحقق نہیں ہو سکتا، پس اسماء ایک وجہ سے عین ذات ہیں اور دوسری وجہ سے غیر ذات۔ بنا بریں حق تعالیٰ کی احدیت اُس کے عین کے اعتبار سے ہے نہ کہ اسماء و صفات کے اعتبار سے۔"^{۵۴}

ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اسماء و صفات الہی ایک وجہ سے عین ذات ہیں اور ایک وجہ سے غیر ذات۔ اسی طرح ہر اسم بھی

ایک جہت سے دوسرے اسماء کا عین ہے اور دوسری جہت سے اُن کا غیر۔ ذات پر دلالت کرتے ہوئے اسم تمام اسماء کا عین ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہوت تمام اسماء میں مندرج ہے پس اُن اسماء میں سے ہر ایک ذات ہی کی طرح تمام اسماء کا حامل ہوگا، لیکن جب وہی اسم کسی خاص معنی پر دلالت کرے گا تو اُس وقت وہ دیگر اسماء کا غیر ہوگا۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر اسم مصداق ذات اور تمام اسمائے ذات کا عین ہے، لیکن مفہوماً جس طرح کہ ذات سے متغائر ہے دوسرے اسماء سے بھی جدا ہے۔ فتوحات میں آیا ہے کہ: "اسمائے الہی میں سے ہر اسم دیگر اسماء کو بھی اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے اور اُن تمام اسماء سے موصوف ہے۔ بنا بریں اسم اپنے اُن اور اپنے علم میں حسی، قادر، سمیع، بصیر اور منکلم ہے، ورنہ بصورتِ پُر اُس اسم کا اپنے عابد کا رُب ہونا کس طرح درست ہوگا لیکن اس کے باوجود کوئی بھی اسم دوسرے اسم کا عین نہیں ہے۔ اس بات کو وضاحت سے سمجھنے کے لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ گندم کے سروانے میں وہی حقائق موجود ہوتے ہیں جو دوسرے دانے میں ہیں، لیکن متماثل حقائق رکھنے کے باوجود وہ ایک جیسے دانے باہم عنیت کی نسبت نہیں رکھتے، کیونکہ وہ امثال ہیں اور امثال آپس میں ایک دوسرے کا عین نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت جو گندم کے دو دانوں کی مثال سے ہماری نظر میں آئی اُسے اسی طرح کے تمام تماثلات کے باب میں بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اسمائے الہیہ کی شان بھی ایسی ہی ہے، ہر اسم دوسرے اسماء کے تمام حقائق کو جامع ہے لیکن اس کے باوجود کوئی اسم قطعی طور پر کسی دوسرے اسم کا عین نہیں ہے۔"

اسلامی منکلمین اور علمائے الہیات میں یہ مسئلہ اختلافی حیثیت
اسماء کا توفیقی ہونا رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اُسی کی طرف سے مقرر کردہ

ہیں یا نہیں؟ اس موضوع بحث اور محل نزاع کی اچھی طرح وضاحت کے لیے یہ بات پہلے سے جان لینی چاہیے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع کی جانب سے باری تعالیٰ پر جن اسماء و صفات کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ لازماً اُس سے مستقل

نام و صفات ہوں گے اور ایسے اسماء و صفات جنہیں شریعت نے اللہ کی طرف نسبت دینے سے منع کیا ہے، اُن کا استعمال بہر صورت ناجائز ہوگا۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ کچھ اسماء و صفات ایسے بھی ہیں کہ اگر ان کے معانی پر نظر کریں تو باری تعالیٰ ان سے موصوف معلوم ہوتا ہے لیکن ان اسماء و صفات کے بارے میں شریعت میں نہ کوئی اذن وارد ہوا ہے اور نہ کوئی ممانعت۔ یہاں علمائے کلام اور علمائے الہیات میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کو روا نہیں رکھتے کہ ایسے اسماء اور صفات کا ذات الہیہ پر اطلاق کیا جائے مگر معتزلہ اسے جائز سمجھتے ہیں اور اشاعرہ میں بھی اصنی ابو بکر باقلانی کا میلان اسی طرف ہے، امام الحرمین جوینیؒ اس بحث میں توقف کرتے ہیں اور ابو حامد غزالی اسم و صفت کے درمیان امتیاز کرتے ہوئے نفس ذات پر دلالت کرنے والے اسم کو اللہ کی طرف منسوب کرنا ناجائز سمجھتے ہیں لیکن اسی صفت جو کسی زائد معنی کے ساتھ ذات پر دلالت کرتی ہو اسے خدا کی طرف نسبت دینے کے قائل ہیں۔

صوفیاء اور اُس جماعت کے محققین جو قرآن و حدیث میں ناذک اور اسماء و صفات کو ذات باری تعالیٰ پر وارد کرنے کو ناجائز کہتی ہے، اسی ترتیب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے اسماء کو توفیقی جانتے ہیں۔ ابن عربیؒ نے اپنی کتابوں میں بہت سے مقابلاً پر اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توفیقی ہونے کی تصریح کی ہے؛ حتیٰ کہ اس باب میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، بیساکہ لکھتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم مشتق تجویز کرنا اجلا روا نہیں، ایسا کوئی اسم آیات قرآنی مثلاً "اللہ لیستہزی بہم" "ومکروا مع اللہ، وھو خادعہم" اور "لنسوا اللہ فنیسہم" سے بھی اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ خدا تعالیٰ نے خود اپنی کتاب کی ان آیات میں کچھ امور کو اپنی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ہم ان آیات کو فقط برسپیل حکامیت تلاوت کرتے ہیں، ہم اسے اُن الفاظ کے ساتھ مخاطب نہیں کرتے جو اس کے شایان شان نہیں" ابن عربیؒ نے صرف یہ کہ عرف عام میں ناگوار اور ناپسندیدہ

اسماء مثلاً مافر، حادع، ناسی وغیرہ کا خدا پر اطلاق جائز نہیں جانتے بلکہ لوگوں کو متنبہ کرتے ہیں ایسے اسم سے بھی بچا جائے جو عرف عام میں اچھے اور پسندیدہ ہیں لیکن شرع میں ان کا ثبوت نہیں ملتا، جیسا کہ تحریر کرتے ہیں: "اہل ادب کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی ایسے اسم کا اشتقاق کریں جو چاہے عرف میں اچھے معنی رکھتا ہو، خواہ کشف کے ذریعے وارد ہوا ہو یا عقل سلیم اور فکر صحیح کی روشنی میں نظر آیا ہو۔" پھر لکھتے ہیں: "ہمارے لیے روا نہیں کہ ہم خداوند تعالیٰ کو کسی ایسے نام سے موسوم کریں جو اُس نے اپنے فرستادوں کی زبان سے خود اپنے لیے تجویز نہ کیا ہو، پس اُس نے اپنی ذات پر جس کا اطلاق کیا ہے ہم بھی وہی کہتے ہیں اور اُس کے علاوہ ذات باری تعالیٰ پر کسی شے کا اطلاق کرنے سے حذر کرتے ہیں؛ لہذا اُسے مصدر الاشیاء کا نام دینا جائز نہیں، چاہے یہ نام ایک بعید وجہ سے درست ہی کیوں نہ معلوم ہوتا ہو۔"

ایک اور مقام پر کہا ہے: "حق تعالیٰ کو قدیم کا نام دینا بھی ٹھیک نہیں اگرچہ قدیم الاذل کے معنی میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک ہے اور شریعت میں وارد ہوا ہے، اسی طرح اُسے ازلی اور ابدی کہنا بھی درست نہیں اور حق تعالیٰ کے لیے ذوجیات کا نام تجویز کرنا بھی خلاف ادب ہے، کیونکہ اُس نے تو خود خبر دی ہے کہ موت اور حیات کا آفریدگار ہے۔ بنا بریں وہ اپنی ہی آفریدہ شے سے متصف نہیں ہو سکتا، ہم پر لازم ہے کہ ہم اُسے فقط جی کہیں، کیونکہ یہ نام شرع میں صادر ہوا ہے۔ اسی طور پر حق تعالیٰ کو مخترع کا نام دینا بھی جائز نہیں، خواہ اس کے لیے یہی دلیل کیوں نہ لائی جائے کہ اللہ نے عالم کو اخترع کیا ہے اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تمام عالم دائرہ شہادت میں اپنے ظہور اور غور سے پہلے علم الہی میں ثابت تھا، اور جو شے اس طرح کا ثبوت علمی رکھتی ہو، اُس کے بارے میں اخترع کا لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں بلکہ اظہار کہنا چاہیے۔ خلاصہ کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی اور محدود اور محصور ہیں جیسا کہ انھیں تناولے یا ایک یا ایک

تک شمار کیا گیا ہے۔ انشاء اللہ وائو میں ابن عربی نے اسمائے باری تعالیٰ کو بانوے شمار کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ یہ اسماء کسی تعداد میں محصور نہیں ہیں، ممکن ہے کہ کتاب و سنت میں مزید اسماء بھی مل جائیں۔^{۵۶۸} لیکن یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ یہ حصر اور تحدید کلیاتِ اسماء کے بارے میں ہے۔ جزئیاتِ اسماء پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ جیسا کہ ابھی ہم بتائیں گے کہ جزئیاتِ حد و حصر سے خارج ہیں۔

بادجو ویکجہ ابن عربی کلیاتِ اسماء اور ان کے بنیادی مظاہر کو جو اجناس اور الزام سے عبارت ہیں، متناہی سمجھتے ہیں لیکن جزئیاتِ اسماء کی جوئی الواقع الزام ہی کے افراد اور اشخاص ہیں، عدم متناہی کے قائل ہیں، کیونکہ ان کے عقیدے کی رُوح سے اسماء اپنے عام معانی میں حقائق ممکنات میں تعینات الہیہ سے عبارت ہیں، چولا متناہی ہے۔ اس بنا پر تمام عالم حق تعالیٰ کی صفات ہیں؛ چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں: **و اسماء اللہ لاتتناہی لانہا لتمام بما یكون عنہا۔** وان کانت ترجع الی اصول متناہیة ہی امہات الاسماء و حضرات الاسماء۔^{۵۶۹} یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء بے انتہا ہیں؛ کیونکہ وہ ان آثار و افعال سے پہچانے جاتے ہیں جو خود انہی سے صادر اور حاصل ہوتے ہیں اور وہ آثار و افعال لاتناہی ہیں۔ اگرچہ ان کا مرجع اصول متناہی یعنی امہات اسماء یا حضرات اسماء ہیں۔ ابن عربی نے فزوحات میں بھی یہی لکھا ہے کہ: **اسمائے الہیہ ممکنات کی طرح خود بھی لاتناہی ہیں اور ممکنات میں سے ہر ممکن کے لیے جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہے، اسمائے الہیہ میں سے ایک اسم مخصوص ہے کہ وہ ممکن اپنے اُس وصف کے ساتھ اُس خاص اسم کے ساتھ مخصوص ہے جس کے وسیلے سے وہ دیگر۔** تمام ممکنات کے بیچ ایک جداگانہ حیثیت حاصل کرتا ہے۔ اہل اللہ کے علوم میں

اس علم کا شرف سب سے بڑھا ہوا ہے۔ اسماء کی کل تعداد ننانوے بتائی جاتی ہے
 لیکن ان کی یہ تعیین کسی نص یا رسول اللہ کی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔
 اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابن عربی لکھتے ہیں: "اسمائے حسنہ جو عدد کے
 اعتبار سے متعینہ اسماء سے بلند اور سعادت کی جہت سے ان پر فوقیت رکھتے
 ہیں، اس عالم میں انہی کی تاثیر جاری و ساری ہے اور وہ گویا مفاہیح اول ہیں، کہ
 حق تعالیٰ کے سوا کوئی ان سے آگاہ نہیں۔ حقائق وجودی میں سے ہر حقیقت کے لیے
 ایک اسم مخصوص ہے۔ وہ اسم اس حقیقت کا رب ہے اور وہ حقیقت اس مرلوب اور اس کے تحت فرمان
 اس کے علاوہ ممکن ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد وجوہ اور حقائق موجود ہوں کہ ہر
 وجہ اسمائے الہیہ میں سے کسی اسم کو طلب کرتی ہو، جیسا کہ جو ہر فرد (درہ جزئی جسے
 تقسیم نہیں کیا جاسکتا) میں متعدد حقائق ثابت ہیں کہ ان میں سے ہر ایک
 خداوندی میں سے کسی نہ کسی اسم کا طالب ہے، صورت حال یہ ہے کہ اس کی ایجاد
 کی حقیقت اسمِ تادور کی طالب ہے، اس کے ثبات کی حقیقت اسمِ عالم کی۔ اس
 کے اختصاص کی حقیقت اسمِ مرید کی اور اس کے ظہور کی حقیقت اسمِ بصیر کی طلبگار
 ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ جو ہر اگرچہ فرد ہے لیکن مختلف حقائق کا حامل ہے اور پھر
 ہر ہر حقیقت گونا گوں حقائق کو جمع کیے ہوئے ہے جن میں سے ہر ایک مختلف
 اسمائے الہیہ کی مقتضی اور طالب ہے اور یہ حقائق ہمارے نزدیک حقائق ثلثانی
 ہیں جن کا جانتا بہت دشوار ہے اور کشف کے راستے سے ان تک پہنچنا
 دشوار تر ہے۔"

فصوص الحکم کی نص آدمیہ میں شیخ فرماتے ہیں: "السا شاء الحق سبحانه
 من حیث اسمائہ الحسنیٰ التی لا یبلغها الاحصاء ان میری
 اعیانہا... اوجد العالم"۔ اس عبارت کی شرح میں داؤد تبصری
 لکھتے ہیں: "اسمائے حسنہ سے مراد حق تعالیٰ کے اسمائے کلی و جزوی نہ کہ فقط
 وہ ننانوے اسماء جو حدیث میں آئے ہیں۔ اسی لیے شیخ نے انہیں حدود احصاء

سے باہر بتایا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ کے اسمائے کلی ایک خاص
تعداد رکھتے ہیں لیکن اُس کے اسمائے جزئی بے شمار ہیں۔

لقد التخصّص میں جو ابن عربیؒ کی کتاب نقش الفصوص کی شرح سے عبد الرحمن
جامی شیخ اکبر کے قول "اعلم ان الاسماء الالهية الحسنى" کی یہ شرح
کرتے ہیں، "اسمائے باری تعالیٰ کے کلیات ننانوے یا ایک ہزار ایک ہیں
لیکن اُن کے جزئیات بے ڈبے شمار ہیں، کیونکہ اسماء حقائق ممکنات میں تعینات الہیہ
سے عبارت ہیں اور یہ تعینات لاغتسابی ہیں، کیونکہ ممکنات خود لاغتسابی ہیں۔"

ابن عربیؒ اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی ذوق کے مطابق حق تعالیٰ کے اسماء و
صفات کو اُن کے ظاہری اور مروج معنی سے الگ کر کے بیان کرتے ہیں اور
ان کی اس طرح تاویل کرتے ہیں جو ان کے فکری نظم اور اُن کے تصویف سے
موافق اور سازگار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسماء و صفات حق کو
زیادہ تر اپنے ظاہری اور عملی مفہم کے بجائے نہایت دقیق و عمیق فلسفیانہ اور
عرفانی معانی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جبار، جبر سے مشتق
ہے اور حق تعالیٰ اس معنی میں جبار ہے کہ وہ وجوب اور ضرورت کی اصل ہے جو
کائنات کے ظہور کا سبب اور اُس کے خضوع ذاتی کی بنیاد ہے۔ تمام کائنات
حق تعالیٰ کے حضور عاجز اور لرزاں ہے کیونکہ حق تعالیٰ اس میں سجائی ننگن ہے۔
اسم غفار اور اسی طرح غافر اور غفور، غفر سے مشتق ہیں جس کے معنی ہیں ڈھانپنا،
اور حق تعالیٰ اس مفہوم میں غفار ہے کہ خود کو ممکنات کی صورتوں میں پوشیدہ
کیے ہوئے ہے یا چھپائے ہوئے ہے جس کی وجہ سے تمام امور ایک دوسرے
کے ساتھ ہیں، مثلاً اسم ظاہر اسم باطن کا پردہ ہے۔ عدل میں کے معنی میں ہے
اور عدل بمعنی مال سے مشتق جن تعالیٰ کا عادل ہونا اس جہت سے ہے کہ
اس نے حضرت وجوب ذات ہی سے حضرت وجوب بالغیر یا امکان کی طرف
میلان فرمایا تاکہ ممکنات کو حضرت وجوب سے دائرہ وجود میں لے آئے، اُس کا

ایک شان سے دوسری شان میں عدول کرنا بھی اس مرتبہ عدل سے ہے جیسا کہ اس آیت میں بیان ہوا ہے :- **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي الشَّانِ** اسی لیے عدل ضروری ہے کیونکہ وجود حق تعالیٰ کے میل کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا، اور یہ میل عدل ہے؛ لہذا دنیا سے ہستی میں عدل کے علاوہ کوئی چیز معقول اور موجود نہیں ہے۔ اسم لطیف **لَطَفٌ** بمعنی **خَفِيٌّ** سے مشتق ہے۔ **خَدِ الطَّيْفِ** سے یعنی خفی سے اور اس کے خفا کی علت اس کی شدتِ ظہور ہے۔ اسم **حَفِيظٌ** **حَفِظَ** سے ہے جو **صَانَ** کا ہم معنی ہے۔ اللہ تعالیٰ **حَفِيظٌ** ہے یعنی بذاتِ خود اشیاء کے وجود کو قائم کرنے والا اور ان کا محافظ۔

اب وہ مقام آ گیا ہے کہ ہم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارے میں اپنی اس تمام بحث کو انجام تک پہنچائیں اور صفاتِ باری تعالیٰ میں سے چند ایسی صفات پر گفتگو کریں جو حکمتِ اسلامی میں اکثر موردِ توجہ رہی ہیں اور ابنِ عربی نے بھی اپنے تصوف میں ان پر بہت کلام کیا۔

چونکہ حق تعالیٰ کی صفتِ علم کا مبحثِ اسلامی فلسفے اور ابنِ عربی کے عرفان کے دقیق اور وسیع مباحث سے ہے؛ لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس باب میں ابنِ عربی کا عقیدہ اور علم کے معانی بیان کرنے سے پہلے جو کہ ہمارا اصل مقصد ہے۔ مقدمے کے طور پر کچھ باتیں عرض کر دی جائیں جو مندرجہ ذیل نکات پر محیط ہیں :

مسلمان فلسفیوں، متکلموں اور ادیبوں نے **نکتہ اول۔ لفظِ علم کے اطلاق** | علم پر متعدد معانی کا اطلاق کیا ہے مثلاً؛ مطلق ادراک جس میں تصور و تصدیق یقینی اور غیر یقینی دونوں شامل ہیں؛ تصدیق یقینی، عقیدہ بمطابق واقعہ، غفل میں شے کی صورت کا حصول، دلیل کے ساتھ مسائل کا ادراک، اور وہ بلکہ جس کے وسیلے سے اس طرح کے مسائل کے ادراک کی قوت حاصل ہوتی ہے۔ ادراک چاہے تصور

سے ہو یا تصدیق سے یا تعقل اور تخیل اور توہم سے، حکماء کی عام رائے ہے کہ جب علم کو مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو زیادہ تر نوحراً لذکر معنی مراد ہوتے ہیں۔

نکتہ دوم: علم کی تعریف اور تحدید ممکن نہیں | حد درجہ کے ساتھ علم کی تعریف نہ تو ضروری ہے اور

نہ ممکن، اس سلسلے میں پہلا استدلال یہ ہے کہ اشیاء میں ہر شے کی الگ الگ پہچان کا موجب علم ہی ہے، پس پتا ہے کہ وہ آپ ہی آپ تمام اشیاء سے امتیاز رکھتا ہو، کیونکہ وہ چیز جو اشیاء کی آپس میں ایک دوسرے سے تیز کا سبب ہے وہ کس طرح خود کو ان اشیاء سے متمایز نہیں کرے گی۔ بنا بریں علم خود بخود واضح، لبتین اور متمایز ہے، اس لیے تعریف اور تحدید سے بے نیاز ہے۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعے سے علم کی تعریف کی جائے گی، علم اس سے زیادہ معروف نکلے گا، کیونکہ علم ایک حالت ہے جسے انسان بغیر کسی ابہام و اشتباہ کے اپنے اندر ہر دوسری حالت سے بڑھ کر واضح اور آشکارا دیکھتا ہے۔ جس کی یہ نشان ہو اس کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ ذریعہ تعریف کو اس شے سے زیادہ معروف اور واضح ہونا چاہیے جس کی تعریف کی گئی۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ ذہن میں ہر چیز کا ظہور علم کے واسطے سے ہے، لہذا علم کسی ایسی شے کے ذریعے کیے ظاہر ہو سکتا ہے جو خود غیر علم ہے، اس سے دور لازم آتا ہے۔

چوتھا استدلال یہ ہے کہ علم ان حقائق میں سے ہے جن کی انہیت ان کی ماہیت کا عین ہے۔ اس طرح کے حقائق کی تحدید نہیں کی جاسکتی، کیونکہ حدود جنس اور فعل سے مرتب ہیں جو امور کلی ہیں۔ جب کہ وہ ماہیت جو وجود اور انہیت کی عین ہے امر جزوی ہے اور بذات خود مشخص، کیونکہ "الشیء عالم تیشخص لہو یوحید" بنا بریں حضرات کے اقوال کے برخلاف علم بھی تعریف سے مستغنی ہے کہ اس کا تصور بدیہی ہے اور اُدپر بیان کردہ دلائل کی

رو سے بھی اس کی تعریف ممتنع ہے لیکن جیسا کہ بارے میں اوپر گفتگو ہو چکی ہے، یہاں بھی ممکن ہے تو اس کی طرف توجہ منتقل کرنے کے لیے ذہن کو کچھ تشبیہات اور توجیحات کی ضرورت پیش آئے۔^{۵۸۳}

نکتہ سوم ماہیت علم کے باب میں چند عمومی اقوال | کچھ لوگوں نے علم کو مقولہ کیفیت میں شامل کیا ہے، کچھ نے اسے

مقولہ عراضات میں گمان کیا ہے۔ امام فخر الدین راضی بھی اسہی میں شامل ہیں،^{۵۸۴} ایسے بھی چند حضرات ہیں جو اسے مقولہ فعل سے سمجھتے ہیں اور بعض کا خیال یہ ہے کہ علم مقولہ افعال سے ہے۔^{۵۸۵} اس مقام پر ابن سینا کی رائے کو بعض اکابر حکمت اضطراب کا شکار گردانتے ہیں جو کبھی تعقل کو امر سلبی اور علم کو امر عدمی جانتے ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا علم کو اس صورت سے بھی تعبیر کرتے ہیں جو ہر ناقل میں مُرسم ہوتی ہے اور ماہیت معقول سے مطابقت رکھتی ہے، کہیں انہوں نے علم کو مجرد اضافت بھی سمجھا ہے، ایک جگہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ علم بالذات مقولہ کیفیت میں داخل ہے اور بالعرض مقولہ مضاف میں، یہاں وہ اسے کیفیت ذات انسانی سے عبارت جانتے ہیں۔^{۵۸۶}

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقول علم کو قطعی انداز میں نور و ظہور سے تعبیر کرتے ہیں۔^{۵۸۷} لا صدر نے سراحت کی ہے کہ علم، وجود سے عبارت ہے وہ وجود جو مادے سے مجرد ہے۔^{۵۸۸} علم کے باب میں ابن عربی کے کلام میں بکھراؤ پایا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ بیان ہوا کہ انہوں نے یہ اصول بیان کرتے ہوئے کہ علم معلوم کے متغیر ہونے سے خود متغیر نہیں ہوتا کیسی علم یعنی علم تضاداً کو ایک معلوم تصوری کی دوسرے معلوم تصوری کے ساتھ نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔^{۵۸۹} کیسی علم سے مطلقاً وجود حق یعنی حقیقت وجود مراد لیتے ہیں جو قائم رہتی ہے اور مرتفع نہیں ہوتی جب کہ جہل فقط صورت وجود ہے جو رفع ہو جاتی ہے اور آخر میں ایک اور مقام پر شیخ اکبر علم کو احاطہ سے تعبیر کرتے ہیں یعنی عالم کا معلوم پر محیطاً

ہوتا۔ اُن کے کچھ مقلدین کی تحریروں سے بھی یہ برآمد ہوتا ہے کہ علم نہی احاطہ عالم پر معلوم ہے۔

۱۔ علم حصولی: جسے انتطباعی اور ارتسامی بھی

نکتہ چہارم: اقسام علم | کہا جاتا ہے اور علم حصولی بھی

علم حصولی استیلاء کی مجر و صورت کا حصول ہے جیسے سورج، چاند، پتھر، درخت اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا فی النفس علم جس میں ہن کی مجر و صورتیں حاصل ہوتی ہیں لیکن علم حصولی شے معلوم کے عین کا حضور ہے، جیسے خود اپنی ذات کا مجر و علم اور نفس ناطقہ کو اپنے قوی اور اُن صورتوں کا علم جو اُن قوی میں موجود ہیں۔ علم حصولی کی کچھ قسمیں ہیں شے کو اپنی ذات کا علم، شے کو اپنے معلول کا علم اور ذیلی کا علم معنی انہی کے باب میں۔ بعض نے تیسری قسم کو بیان نہیں کیا ہے، شاید اس لیے کہ یہ اسے اپنی ذات کے علم میں داخل سمجھتے ہیں یا اس لیے کہ یہ حضرات فنا کے بعد فانی کے لیے وجود اور بقا کے قائل نہیں ہیں، اگر یا موصوع کو نابود جلتے ہیں۔ اگرچہ عرفانی نظر سے دیکھیں تو فنا کے بعد کسی وجود اور بقا کا اثبات ہوتا ہے لیکن عقل کی رو سے ایسا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کچھ لوگوں نے علم حصولی کی اس تقسیم میں دوسری قسم کو بھی نہیں گنا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا علم حصولی ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ نفس کو اپنی صورتوں سے حاصل ہونے والا علم اگر علم حصولی نہیں، بلکہ ان صورتوں کی صورتوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو تو اس سے صورتوں کی لانا تھا تکرار اور بے نہایت اضافہ در اضافہ لازم آئے گا۔

۲۔ علم فعلی و انفعالی | علم فعلی معلوم پر مقدم ہے اور اس کے وجود کی علت ہے، جیسے پسندیدہ اشیاء کا تصور کہ نفس کا میلان اور رغبت اُن کی پیدائش کی علت ہے اور اونچی دیوار پر سے گرنے کا تصور جو گرنے کی علت ہے، بعض اصحاب کرامات اور عالی ہمت حضرات کا علم کہ ان کا علم دارادہ حق تعالیٰ کے علم اور

ارادے میں نالی ہو چکا ہے، اُنھیں اصطلاح میں مقامِ کن کا حامل کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے ماسوا کا علم بلکہ ہر غلت کو اپنے معلول کا جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی نوع میں داخل ہے۔

علمِ انفعالی، وجودِ معلوم کے بعد ہے اور اُس کا معلول ہے جیسے موجوداتِ خارجی کا علم کہ اُن کے وجود سے مؤخر ہے اور اسی وجود کے واسطے سے نفس میں اُن کی صورتیں مُرسم ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ یہ تقسیم منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں، کیونکہ ذواتِ عاقل، مثلاً عقول و نفوس کا اپنی حیات، قدرت اور علم جسے امور کی آگہی، جن کی صورتیں اُن کی ذاتوں سے ہرگز غائب نہیں ہوتیں۔ نافعی ہے نہ انفعالی۔

۳۔ علمِ اجمالی و تفصیلی
یہ مختلف اشیاء کی ذاتی یا عرضی قدرِ مشترک کا علم ہے۔
بنا۔ بریں اس علم میں کثیر اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور الگ نہیں پہچانی جاتی ہیں۔

اس کے برخلاف علمِ تفصیلی کثیر کا علم ہے، لیکن مختلف عنوانات کے ساتھ، اس علم میں اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور الگ پہچانی جاتی ہیں۔ علم کی ان دونوں قسموں کی ایک کلی تعریف درکار ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اجمالی، ابہامِ ادنیٰ عدمِ توضیح ہے جب کہ تفصیلی، توضیح اور عدمِ ابہام ہے۔

۴۔ علمِ وجہی اکتسابی
علمِ وجہی شے کا وہ علم ہے جس میں شے کے بعض خواص معلوم ہوتے ہیں۔ علمِ اکتسابی شے کا وہ علم ہے جس کے ذریعے اس کی جنس و فصل سے بھی آگاہی ہوتی ہے، یہ فی الواقع شے کی ماہیت کا کھوج لگانا ہے، یہ علمِ حصولی میں داخل ہے لیکن اگر علمِ حصولی میں بھی حقیقتِ معلوم پوری طرح سامنے آجائے تو اُسے اکتسابی کہیں گے اور اگر کوئی کمی رہ جائے تو وجہی۔

مطلب پنجم معلوم کی دو قسمیں ہیں | مثلاً نفس عاقل میں حاضر ہے اور معلوم بالعرض

جیسے وہ صورت جو فی الخارج یعنی اشیا میں حاصل ہے معلوم بالعرض کی معلومیت اس جہت سے ہے کہ یہ ذات مجرد میں حاضر صورت کے مماثل ہے اور ذاتی یا عرضی مفہوم میں یہ دونوں ہم اصل ہیں۔ پس اس کا حضور اُس کا حضور ہے لیکن فی الواقع حاضر حقیقی وہی صورت داخل ہے۔ یہاں وہ بیان رکھنا چاہیے کہ معلوم بالذات کے دو اطلاق ہیں: ایک تو وہ جو ابھی بیان ہوا اور دوسرا عالم خارج کہ اُسے بھی کبھی اس جہت سے معلوم بالذات کہہ دیا جاتا ہے کہ ذات عاقل میں داخل اور حاضر صورت کے ساتھ یہ بھی بالذات منظور اور مقصود ہے، کیونکہ صورت داخل مرآت ہے اور "ماہلہ بینظر" اور صورت خارج مرئی ہے اور "ماہلہ بینظر"۔

نکتہ ششم | علت تامہ کا علم معلول کے علم تام کو مستلزم ہے، کیونکہ معلول اُس کی مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے، اس بات پر مشائی ہوں یا اشراقی، اہل کلام ہوں یا اہل عرفان سب کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ تمام حضرات اپنے ماسوا کے علم میں اسی اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ علت کا علم بھی یا تو حضور ہوتا ہے یا حصولی، معلول کو جاننے کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہے کہ اس کی علت کا علم فراہم کیا جائے، لیکن یہ علم فقط اسی دائرے میں محدود نہیں، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت کے علم کے بغیر معلوم ہو جاتا ہے، مگر معلول کا علم علت کے مکمل علم کا موجب نہیں بلکہ اس کے برعکس اُس کے ادھرے علم کا باعث ہے۔ جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو ہم اپنے اصل مقصود یعنی علم حق کے بیان کی طرف رخ کرتے ہیں۔ اس موضوع پر ہم دو عنوانات سے گفتگو کریں گے (۱) خود اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم (۲) اپنی مخلوقات کے بارے میں اُس کا علم۔

حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم | اس عقیدے پر کہ حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کا عالم ہے تقریباً تمام علمائے الہیات کا اتفاق ہے اور اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل بیان کیے گئے ہیں جنہیں نقل کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے، لہذا فی الحال ہم فقط دو دلیلوں پر اکتفا کرتے ہیں:

دلیل اول:

جب ہر ذات مجرد علم، عالم اور معلوم تینوں جہتوں کی حامل ہے اور حق تعالیٰ بھی مجرد کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہے، پس وہ سب سے بڑھ کر علم، عالم اور معلوم کی جہات کا حامل ہے اور بطور اکمل اپنی ذات کا عالم ہے۔

دلیل دوم:

جب حق تعالیٰ نے مجرد ذات کو عقول و نفوسِ ناطقہ کی قبیل سے پیدا کیا ہے اور انھیں یہ کمال عطا کیا ہے کہ وہ اپنے تئیں اپنی ذات کو جان سکیں تو پھر وہ علم کے بلند ترین درجے پر اپنی ذات کا عالم ہوگا، کیونکہ کسی کمال کو عطا کرنے والا بطریق اولیٰ کمال کا حامل ہوتا ہے۔

اگرچہ تمام اہل حکمت باہم متفق ہیں کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس باب میں قوی دلائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود نلسفیوں میں سے مسٹی بھرا فرد نے جن کا نام و نشان بھی ٹھیک طرح واضح نہیں، مراتب کا لحاظ کیے بغیر چند پوچ دلائل کی بنیاد پر اس کا انکار کیا ہے۔ ان کی بنیاد ہی دلیل ہے کہ علم یا تو مقولہ اصناف سے ہے یا ایک صورت سے عبارت ہے جو معلوم کے مساوی ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی بات مانیں یہ تصور غلط ہی ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے، کیونکہ اگر علم اصناف سے تو اصناف کا تصور دو الگ الگ چیزوں کے تصور سے وابستہ ہے۔ شے واحد اور اس کی ذات کے درمیان اصناف ناقابل تصور ہے، لہذا حق تعالیٰ کا آپ اپنی ذات کا عالم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ مان کر آگے بڑھیں کہ علم معلوم کے برابر

ہے تو پھر اس مبحث میں ذاتِ حق معلوم ٹھہری، کیونکہ ذاتِ حق واجب ہے، پس اس کا علم بھی اسی کی طرح واجب ہوگا اور نتیجتاً تعدد واجب لازم آجائے گا جو محال ہے؛ لہذا حق تعالیٰ کا اپنی ذات کے تئیں عالم ہونا محال ہے۔^{۹۹۵}

جاننا چاہیے کہ اس باب میں اس گروہ کا انکار بلا دلیل اور ان کی گفتگو بودی اور بے محل ہے، کیونکہ یہ لوگ جو کچھ سوچتے اور بیان کرتے ہیں وہ سب کا سب علم حصولی کی ذیل میں آتا ہے جب کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حصولی نہیں بلکہ حصولی ہے۔

اہل فلسفہ کے اس مختصر اور گنہگار گروہ کے علاوہ جو بزعم خویش تفصیل مراتب کا لحاظ کیے بغیر اس بات کے منکر ہیں کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے بعض عرفاً بھی ایک اور رنگ میں اور ایک دوسری دلیل کے ساتھ اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا تعلق تسلیم نہیں کرتے، لیکن یہ حضرات تمام مراتب الہیہ کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ذاتِ محض کے مرتبے میں جو مرتبہ اطلاق ہے، حق تعالیٰ کے علم کا اُس کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا محال ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کی ذات مطلق اُس کے علم کے متعلق ہوگی تو اُس سے یا تو یہ لازم آئے گا کہ ذاتِ مطلق ایک احاطے میں محدود ہو جائے، یا کیونکہ علم کی حقیقت معلوم کا احاطہ کرنا ہے یا پھر یہ ضروری ٹھہرے گا کہ حقیقتِ علم دیگر گوں ہو جائے، ظاہر ہے یہ دونوں امور محالات ہیں سے ہیں پس حق تعالیٰ کے علم کا اپنی ذات سے تعلق محال ہے۔ ابن عربیؒ کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ اُن سے پہلے کچھ لوگ اس خیال کے قائل رہے ہیں۔^{۹۹۶} اُن کے شارحین میں بھی جنہی اور جامی ہی اعتقاد رکھتے تھے، جیسا کہ سید الدین جنہی نے صاف صفا کہا ہے کہ کئی ذات کے مرتبے میں واجب تعالیٰ کے علم کا اُس کی ذات کے ساتھ تعلق منصور نہیں ہے۔^{۹۹۷}

عبد الرحمن جامی "شرح رباعیات" میں اس باب میں کلام کرتے ہوئے لکھتے

ہیں کہ یہ "غیبِ ہوتیہ" ذات جو اطلاقِ حقیقی کے ساتھ مطلق ہے، اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ متضبط اور متمیز نہ ہو، اس پر کوئی چیز محیط نہ ہو اور وہ کسی آرزو میں محدود نہ ہو۔ دوسری طرف صورت یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہی معلوم کا احاطہ اور اسے دیگر اشیاء سے الگ کر کے دریافت کرنا ہے، سو اگر حقیقتِ علمی اس سے متعلق ہو تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ نے اپنے مقتضاتے ذات سے آپ تخلّف کیا یا پھر حقیقتِ علم بدل جائے گی اور یہ دونوں شقیں محال ہیں، پس حقیقتِ علم ذاتِ حق سبحانہ کو محیط نہیں ہو سکتی اور جیسا کہ یہ ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے غیبِ ہوتیہ میں مندرج اور مندرج لا متناسی امور دفعتاً تعین اور ظہور کے درجے میں آجائیں، ایسا ندرتِ عجیب ہی ہو سکتا ہے۔^{۹۷}

جیسا کہ آپ نے دیکھا عرفان کی یہ جماعت اوپر ذکر کیے گئے فلسفیوں کے برخلاف تمام مراتب میں علمِ حق کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ان حضرات نے مراتب کی تفصیل کو مد نظر رکھتے ہوئے فقط مرتبہ غیبِ ذات اور مرتبہ اطلاقِ حقیقی میں اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کے تعلق کی نفی کی۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ غیبِ ذات کے مرتبے ہی میں سہی مگر یہ چیز حق تعالیٰ کے لیے جہل ثابت کرتی ہے، کیونکہ مرتبہ ذات میں علم کی نفی کا لازمی مطلب ہے اس مرتبے میں جہل کا اثبات، کیونکہ جہل نفیِ علم کو کہتے ہیں۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ جہل اور علم کے بیچ تعامل پایا جاتا ہے لیکن وہ تقابلِ تناقض کا نہیں بلکہ عدم و ملکہ کا ہے، یعنی جہل عدمِ علم سے عبارت ہے، علم خدا کی ذاتی صفت ہے مگر اطلاقِ حقیقی کی جہت سے اس کی کم ذات مرتبہ جو مرتبہ لا تعین ہے، عالمیت اور معلومیت کی حالت سے بکند ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں مرتبہ تعین کی ہیں۔ بنا بریں مرتبہ ذاتِ محقق عرصہ علم سے خارج ہوگا اور اس سے جہل کا اثبات بھی لازم نہیں آئے گا۔ علاوہ ازیں مرتبہ ذاتِ بحت میں سلب اور ثبوت کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں اور یہاں ارتفاعِ نفیضین جائز ہے، لہذا جس طرح کہ اس مرتبے میں علم کی

نفسی ہو جاتی ہے، اسی طرح نفسی علم اور پھر اُس نفسی کی نفسی بھی محو ہو جاتی ہے۔

ابن عربیؒ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہوت تمام مراتب میں اُس

ابن عربیؒ کا عقیدہ

کے علم میں ہے؛ چنانچہ فتوحات مکتبہ میں ایک جگہ اس عقیدے کی تائید ملتی

ہے۔ جہاں وہ اُس عقیدے کو اپنا اور اہل حق کا مذہب لکھتے ہیں اور اسی

ذیل میں اُن لوگوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو اس اعتقاد کے قائل نہیں ہیں

اور اسے اچھا نہیں جانتے۔ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر وہ منکرین کے اس

قول کو کہ خداوند عالم اپنی ذات کا عالم نہیں ہے، فاسد بتاتے ہیں، شیخ اکبر

لکھتے ہیں کہ اہل عقل کے ایک گروہ سے حکایت کی گئی ہے کہ خدا اپنی ذات کا علم

نہیں رکھتا، کیونکہ علم شے سے اُس شے کے احاطے کا لقا کرنا ہے۔ جب کہ حق تعالیٰ

کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے اور لامتناہی ہے، جو چیز لامتناہی ہوگی کسی

احاطے میں محدود نہیں ہوگی۔ یہ قول اگرچہ فاسد ہے لیکن اس کی توجیہ اس

صورت میں ممکن ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم احاطے کی جہت سے نہیں رکھتا،

بلکہ اس کا یہ علم کسی احاطے کو قبول نہ کرنے کی جہت سے ہے، اسی طرح ممکنات اور

تمام لامتناہی مقدرات پر حاوی اُس کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔ شیخ کے کلام

سے واضح ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل الازل ہی سے اپنے

تمام اسماء کے ساتھ مستحی ہے جن میں اسم عالم بھی شامل ہے؛ لہذا وہ صفت علم

سے کبھی خالی نہیں رہا۔

ابن عربیؒ کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور صحیح عقیدہ بھی یہی ہے کہ اپنی

ذات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم، علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نوع سے ہے جو

مکمل توضح اور عدم ایہام کے معنی رکھتا ہے اور عین حال میں نہ فعلی سے نہ

الفعالی۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ فعلی اور الفعالی کے عنوانات کے ساتھ علم کی

تقسیم منفصلہ ماننے الخلو نہیں ہے، لہذا یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ الیہا علم بھی ممکن ہے

جو نہ تو فعلی ہو نہ انفعالی لیکن متولف "اصل الاصول" کی طرح بعض لوگوں نے اپنی ذات سے متعلق علمِ حق کو علمِ انفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے۔

مخلوقات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم | کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال میں حق تعالیٰ فقط اپنی ذات و صفات کا

کا علم رکھتا ہے، اُسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے۔ ظاہر ہے یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے، حکما نے اسے قابلِ توجہ نہیں گردانا، کیونکہ یہ عقیدہ بالکل متفقہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہل نظر نے اس عقیدے کو مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل دہرائی جا سکتی ہے کہ علتِ تامہ کا علم اُس کے معلول کے مکمل علم کو مستلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لیے علتِ تامہ کا حکم رکھتا ہے، اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس اپنے ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اُس کے سوا ہر شے اسی کی مخلوق اور معلول ہے۔

یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے لیکن اس علم کی کیفیت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں :-

قول اول :

ابو نصر نزاری، ابو علی سینا، بہمن یار، ابو العباس لوگری اور ان کے ماننے والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم "صور مرتسمہ" کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کلی طور پر اس کی ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اس کے علم سے غائب نہیں ہوتا یعنی اُس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات سے متعلق اس کے علم کی طرح علمِ سفوری ہے، لیکن اشیائے خارجی کے باب میں اُس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُسے علمِ حصولی کہا جائے گا۔ یہ طالبعلم اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال

اور علت کا معلول سے متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علم اشیا کو علم فعلی
 کی نوع میں گنتا ہے نہ کہ الفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیا کی صورتیں
 کا یہ علم اس کی ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مہندس کو عمارت کی صورت کا
 علم ہوتا ہے یا موجد کو ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے
 صورت اشیا کے اس علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیا سے ماخوذ ہوتا ہے۔
 پس حق تعالیٰ کی صورت علمی اس کی ذات سے اور اس کی ذات میں پیدا ہوئی اور
 تمام اشیا براہی سے وجود میں آئیں، ان حکماء کے نزدیک علم حق کے باب
 میں یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ عَلِيمٌ فَأَوْحَدٌ (جاننا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جاسکتا
 کہ أَوْحَدٌ فَعَلِمٌ (پایا سو جاننا) اس بنا پر ذات حق سے اشیا کی
 صورت علمی کا قیام، قیام صدوری ہے نہ کہ علوی، پس ذات حق فاعل محض ہے
 مطلب یہ ہوا کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ذات احدیت بذات خود عالم ہے اور
 اس کا علم عین ذات ہے اور اس کی ذات عین علم، اور چونکہ موجودات
 تمام کی تمام ذات حق سے صادر ہوئی ہیں، لہذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ
 کائنات اس کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ
 کے علم سے ساری کائنات، کل موجودات اور ان کی ترتیب اور نظام کا علم
 حاصل ہوتا ہے جس سے علم عنائی اور نظام ربانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت ﷻ اور
 فاعل بالعنایت ﷻ کا مفہوم ہے فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس
 کے ذریعے فعل کا فاعل پر مرتب ہونا جیسے تصور سقوط کہ خارج میں سقوط کا
 وقوع اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کیے گئے ہیں
 جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات حق فاعل
 بھی ہو اور قابل بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذات تعالیٰ میں ترکیب ثابت ہوتی ہے
 جو محال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذات حق
 کو محل عوارض بنا دیتا ہے۔ مزید برآں اس طرح ذات واحد بسیط سے کثیر صورتوں

جو ترفعلی ہو نہ الفعالی لیکن متولف اصل الاصول کی طرح بعض لوگوں نے اپنی ذات سے متعلق علم حق کو علم الفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے۔

مخلوقات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم

کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال میں حق تعالیٰ فقط اپنی ذات و صفات کا علم رکھتا ہے، اُسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے۔ ظاہر ہے یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے، حکما نے اسے قابل توجہ نہیں گردانا، کیونکہ یہ عقیدہ بالکل متفقہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہل نظر نے اس عقیدے کو مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل کو ہر آئی جا سکتی ہے کہ علت نامہ کا علم اُس کے معلول کے متحمل علم کو مستلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لیے علت نامہ کا حکم رکھتا ہے، اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس اپنے ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اُس کے سوا ہر شے اُسی کی مخلوق اور معلول ہے۔ یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے لیکن اس علم کی کیفیت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں :-

قول اول :

ابو نصر نازکی، ابو علی سینا، بہمن یار، ابو لیباس لوکری اور ان کے ماننے والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم "صور مرتبہ" کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کئی طور پر اس کی ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اس کے علم سے غائب نہیں ہوتا یعنی اُس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات سے متعلق اس کے علم کی طرح علم معنوی ہے، لیکن اشیائے خارجی کے باب میں اُس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُسے علم حصولی کہا جائے گا۔ یہ ظاہر ہے اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال

اور علت کا معلول سے متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علم اشیا کو علم فعلی کی نوع میں گنتا ہے نہ کہ الفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیا کی صورتیں اور علم اس کی ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مهندس کو عمارت کی صورت کا علم ہوتا ہے یا موجد کو ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے صورت اشیا کے اس علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیا سے ماخوذ ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کی صورت علمی اس کی ذات سے اور اس کی ذات میں پیدا ہوئی اور تمام اشیا انہی سے وجود میں آئیں، ان حکماء کے نزدیک علم حق کے باب میں یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ عَلِيمٌ فَأَوْحَدٌ (جانا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ أَوْحَدٌ فَعَلَمٌ (پایا سو جانا) اس بنا پر ذات حق سے اشیا کی صورت علمی کا قیام، قیام صدوری ہے نہ کہ حلولی، پس ذات حق فاعل محض ہے، مطلب یہ ہوا کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ذات احدیت بذات خود عالم ہے اور اس کا علم عین ذات ہے اور اس کی ذات عین علم، اور چونکہ موجودات تمام کی ذات حق سے صادر ہوئی ہیں، لہذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ کائنات اس کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اس ذات سے متعلق حق تعالیٰ کے علم سے ساری کائنات، کُل موجودات اور ان کی ترتیب اور نظام کا علم حاصل ہوتا ہے جس سے علم عنانی اور نظام ربانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت اللہ اور فاعل بالعنایت اللہ کا مفہوم ہے فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس کے ذریعے فعل کا فاعل پر مرتب ہونا جیسے تصور سقوط کہ خارج میں سقوط کا وقوع اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کیے گئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات حق فاعل بھی ہو اور قابل بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذات تعالیٰ میں ترکیب ثابت ہوتی ہے جو محال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذات حق کو محل عوارض بنا دیتا ہے، مزید برآں اس طرح ذات واحد بسیط سے کثیر صورتوں

کا صدور لازم آتا ہے۔ یہ تمام چیزیں اصول حکمت سے سازگاری نہیں رکھتی۔
اکثر متکلمین کے مقالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشائیوں کی طرح وہ بھی ایجادِ حقیقہ
سے قبل حق تعالیٰ کے علمِ اشیا کو صورِ مرتسمہ کے طور پر خیال کرتے ہیں اور
انہیں اس بات پر سخت اصرار ہے کہ خدا کلیات کا بھی عالم ہے اور جزئیات
کا بھی ۱۱۵۔

قول دوم:

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی ۱۱۶، نصیر الدین طوسی ۱۱۷، قطب الدین
شیرازی ۱۱۸، محمد شہر زوری ۱۱۹، ابن کونہ ۱۲۰ اور ایسے ہی چند دیگر حضرات مقامِ فعل
میں علمِ حضورِ تفصیلی کے قائل ہیں اور مقامِ ذات میں علمِ حضورِ
اجمالی کے، یعنی حق تعالیٰ مقامِ ذات میں اپنے تئیں آپ اپنی
ذات کے علم کے وسیلے سے اشیاء کا علمِ حضورِ اجمالی رکھتا ہے،
جب کہ اشیا کے باب میں اس کا تفصیلی علمِ عینِ اشیا سے ہے۔ اس کی کیفیت
یوں ہے کہ عالمِ وجود کے تمام مراتب کی صور نہیں بلکہ اعیانِ خواہ مجردات کی
قبیل سے ہوں یا مادیات کی، بساط میں سے ہوں یا مرکبات میں سے، طولاً
اور عرضاً حق تعالیٰ کا علمِ تفصیلی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ علمِ حق نفسِ معلوم ہے اور وہ
ایجاد سے قبل اپنے فعل کا تفصیلی علم نہیں رکھتا۔ ۱۲۱۔

قول سوم:

یہ معتزلہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ علمِ حق ثنائیاتِ ازلی سے متعلق ہے۔ بایں
صورت کہ وجودِ خارجی سے قبل حالتِ عدم میں یہ لوگ موجود فی الخارج ماہیتوں
کے لیے ثبوت کے قائل ہیں اور اس ثبوت کو علت سے مستغنی جانتے ہیں اور کہتے
ہیں کہ حوادث کی ایجاد سے پہلے یعنی ازلی میں ان کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا
ملاپ انہیں ماہیات و ثنائیاتِ ازلی میں ہوا ہے ۱۲۲۔ عقلاً یہ قول کمزور دکھائی
دیتا ہے، کیونکہ یہ حالتِ عدم میں ثبوت و وجود کے فرق کو مستلزم ہے اور محذوم

کی شقیّت ثابت کرتا ہے؛ نیز معدومات کے درمیان امتیاز قائم کرتا ہے جو
اصول حکمت کے خلاف ہے۔

قول چہارم:

ملا صدر اشیرازی اور ان کے رفقا اور پیروکار قبیل از ایجاد علمِ صنوری
اجمالی کے قائل ہیں جو دراصل کشفِ تفصیلی ہے۔ ملا صدر نے اپنی عظیم کتاب
”اسفارِ اربعہ“ میں ایک اصولی تمہید کے ساتھ اس قول کا اثبات کیا ہے مگر
اس کا تفصیلی ذکر یہاں مناسب نہیں کہ بات خاصاً طول بکھڑ جائے گی۔
اگر کوئی ان اصولوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہے تو صدر اکی کتابوں خصوصاً
اسفار کی طرف رجوع کرنا چاہیے؛ تاہم مختصراً ایشا ضرور بیان کیا جاسکتا ہے
کہ اس مقام پر ملا صدر اسی اصلِ اصیل یعنی ”بسبب الحقیقة کل
اشیاء“ سے استناد کرتے ہیں جو ان کی فکر کے بنیادی اصولوں میں سے ایک
ہے۔ اس اصول کی رو سے ذاتِ باری تعالیٰ اپنی وحدت، بساطت، کمال
اور شدت کے ساتھ تمام اشیاء کو جامع ہے؛ لہذا اس کا علم ذاتِ خود اپنے
ماسوا یعنی تمام امور و اشیاء کے علم کا عین ہے، اور یہ علم اجمال یعنی وحدت
بساطت کے باوجود عین کشف کشفِ تفصیلی ہے۔ کیونکہ ذاتِ حق کا وجود اتوی اور اکمل ہے
اور جس قدر کہ وجود اتوی اور اکمل ہوگا، نوریت بھی اشد ہوگی کہ وجود نوریت تو ہے اس عالم میں اشیاء کمزور
اور پراگندہ وجود اور دھندلے الوار کے ساتھ موجود ہیں مگر اس کے باوجود
ان کے معانی اور مفہیم ظاہر میں اور ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں سو
ان کا ظہور اور امتیاز اس حیثیت ہے کہ اس وجودِ قوی کے ساتھ موجود اس نور شدت
سے منور ہے، اشد، اتم اور اکمل ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کو تمام
اشیاء کا علم مرتبہ ذات میں اور موجودات کے وجود سے قبل حاصل ہے کیونکہ اس کا
علم ذاتِ خود اور اس کے نتیجے میں اپنی ذات کے ماسوا کا علم جمیع ماسوا کے وجود
پر مقدم ہے۔ یہ وہی علم کمالی ہے جو ایک رُخ سے تفصیلی ہے اور ایک رُخ

سے اجمالی، یعنی معلومات اپنی تمام تر کثرت اور تفصیل کے باوجود معنی کی حیثیت سے وجود واحد بسیط کے ساتھ موجود ہیں۔^{۱۲۳}

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول پچھلے اقوال کے مقابلے میں زیادہ محکم سے اور اصول حکمت سے زیادہ سازگار ہے۔ کیونکہ اس میں نہ تو مشائیوں کی طرح صورتِ قسمہ کا سہارا لیا گیا ہے نہ اشراقیوں کی طرح اشیاء کی ایجاد سے قبل اللہ تبارک و تعالیٰ کے علمِ تفصیلی کا انکار ملتا ہے اور نہ معتزلہ کے مانند قبل از وجود ماہیت کے ثبوت کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اسی لیے مندرجہ بالا اقوال میں پائے جانے والے اشکالات اس پر دار و نہیں ہوتے۔

قولِ پنجم:

عزائم اور اصحابِ کشف و شہود میں سے بعض حق تعالیٰ کے علمِ اشیاء کو مقامِ احدیت میں کہ تجلی ذات برائے ذات کا مقام ہے اور اسماء و صفات سے اوپر کا مرتبہ ہے، ”ظہور المفصل مجملًا“ سے عبارت جانتے ہیں، اور مقامِ واحدیت میں کہ اسماء و صفات کے ظہور اور ان کے مظاہر یعنی اعیانِ تامہ اور اشیاء کی ذات و ماہیت کا مقام ہے، اسے ”ظہور المجمل مفصلًا“ سے تعبیر کرتے ہیں۔^{۱۲۴}

قولِ ششم:

یہ ابن عربی کا قول ہے جو خدا کو اشیاء کے وجودِ خارجی سے پہلے اور بعدِ دوزں حالتوں میں کلیات اور جزئیات کا عالم سمجھتے ہیں۔^{۱۲۵} وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا علمِ اشیاء خارج میں ان کی ایجاد سے بھی پہلے، احدیت ہو یا د احدیت تمام مراتب میں تفصیلی ہے، کیونکہ اعیانِ تامہ جو فی الواقع لوازمِ ذات ہیں اور اشیاء خارجہ کی صورتِ علمی، ازل الازل سے اپنی ہر تفصیل اور ہر امتیاز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں ہے: ”خداوندِ عالم، حقی، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متکبر، خالق“

باری موصور اور ملک سے۔ وہ ازل سے ان اسماء کے ساتھ موسوم ہے، ان کا کوئی نقطہ آغاز نہیں ہے۔ وہ سنائی اور دکھائی دینے والی چیزوں کو حالتِ عدم یعنی ان کے وجودِ خارجی سے قبل سننا اور دیکھنا تھا اور ازل ہی سے اُسے یہ چیزیں جدا جدا اور پوری تفصیل کے ساتھ معلوم میں ^{۱۲۶}۔۔۔ شیخ اپنی اسی کتاب میں ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ ”حالتِ عدم میں ممکنات میں اپنی ذات میں متمیز تھے اور خدا انہیں اس وقت بھی اسی طرح جانتا تھا جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں، اور خدا کے لیے کوئی اجمال نہیں ہے جس طرح کہ اعیانِ ممکنات میں اجمال نہیں ہے، بلکہ تمام امور اپنی ذات میں اور علمِ خداوندی میں مفصل ہیں، اجمال تو بس ہمارے نزدیک اور ہے حتیٰ میں ہے، اس کا ظہور فقط ہمارے درمیان سے۔۔۔ اسی سلسلہ کلام میں آگے چل کر ابن عربیؒ قاری کو اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ فقط انبیاء اور ان کے درویشوں میں جنہوں نے تفصیل در اجمال کو سمجھا اور اس تکلف کو پایا، مگر حکماء یعنی فلاسفہ پر یہ رمز نہیں کھلی اور وہ اس سے آگاہ نہیں ہوئے۔۔۔ پھر اسی کتاب میں شیخ اکبر پڑھنے والے کو مطلع کرتے ہیں کہ ”عقل اور شرع دونوں کی دلیل کے مطابق خدا کے اسماء و صفات اور اُس کی نسبتیں احدی الکثرت ہیں اور دلیل شرعی کی رُو سے اپنی ذات میں وہ خود بھی احدی الکثرت ہے۔۔۔ اگر یہ عقلی دلائل کے دائرے میں بیہات منقول نہیں معلوم ہوتی لیکن وہ مومن جس کا باطن نور ایمان سے روشن ہے، اسے منقول جانتا ہے اور اس پر ایمان لاتا ہے اور اس کو ماننا ہے کہ اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں، اپنے تمام احکام سمیت ازل الازال سے باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہیں اور ان معلومات کی کثرت اس کے وجود میں کوئی ترکیب پیدا نہیں کرتی، جو اس کی وحدت کو ناقص کر دے، جیسے کہ خداوند تعالیٰ کی صفات کی کثرت اُس کی ذات کی وحدت کے لیے عیب نہیں ہے۔۔۔ ان منقول اقوال کے علاوہ حق تعالیٰ کے علم استیلاء کے باب میں اور بھی کئی اقوال پائے جاتے ہیں جو حکمت و فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں مذکور ہیں۔۔۔

۱۳۰ حکماء متکلمین اور عرفاء حق تعالیٰ کے لیے ارادہ کے طلاق
 پر متفق ہیں مگر اس کے معنی و مفہوم میں باہم اختلاف

رکتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں ارادۃ الہیہ اور علم الہیہ ایک ہے، جیسا کہ مشائخ
 اسلام کے سرور ابن سینا نے تصنیف کی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارادہ ذاتاً اور مفہوماً اس کے علم کا
 عین ہے۔ ۱۳۱ صدر المتکلمین ملا صدرا نے بھی یہی کہا ہے کہ اللہ کے

نتیجے علم اور ارادہ ہم معنی ہیں، ان کے درمیان کوئی غیریت نہیں پائی جاتی، نہ
 ذاتاً اور نہ اعتباراً ۱۳۲؛ تاہم اشاعرہ ۱۳۳، حنابلہ اور جہانمہ ۱۳۴ ارادۃ الہیہ کو
 علم سے الگ سمجھتے ہیں اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ارادہ وہ صفت ہے جو
 دو متذورات میں سے ایک کو عمل کے لیے چن لیتی ہے۔ ۱۳۵ کبھی کے خیال میں

فعل خداوندی کی نسبت سے ارادۃ خداوندی علم فعل ہے اور غیر خدا کے فعل کی
 نسبت سے امر فعل۔ ۱۳۶ تجار کے نزدیک ارادہ ایک سلبی صفت ہے یعنی
 فاعل کا فعل سے غافل اور پزار نہ ہونا۔ ۱۳۷ کچھ اصحاب معتزلہ کے عقیدے میں ارادہ

مصلحت کا علم ہے، وہ مصلحت بوجہ فعل میں مخفی ہے، معتزلہ ہی میں سے بعض
 دیگر اشخاص اور نمبر الدین طوسی یا اعتقاد رکھتے ہیں کہ ارادہ نفس داعی ہے، یعنی
 داعی بوجہ فعل۔ ۱۳۸ مگر مشیت ارادہ اور مشیت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ارادے

کو واحد انزلی کی صفت سمجھتے ہیں جو تمام حوادث کے ساتھ اس جہت سے متعلق
 ہے کہ ان کی آفرینش خدا کو منظور ہے جب کہ ارادہ حوادث اور مرادات کے
 تعدد کے ساتھ متعدد ہے اور حادثات۔ ۱۳۹ ابن عربی کے یہاں کچھ عبارات اور

ان کے معتبر شارحین کی تحریروں میں جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ارادہ اور
 علم میں تفاوت ہے۔ احدیت کی جہت سے مشیت، ارادۃ الہی کا عین ہے،
 لیکن الہیت کی جہت سے غیر۔ ۱۴۰ مشیت علم کی تابع ہے اور اس پر

مترتب اور ارادے کی بنیاد مشیت پر ہے مشیت عنایت الہی ہے جو کلیات
 سے تعلق رکھتی ہے، لہذا اس کے زیر تعلق امور زیادتی اور کمی دونوں سے دور ہے؟

ہوتے ہیں، کیونکہ کلی زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی۔ ارادہ جزئیات سے متعلق ہے، اس لیے اس سے تعلق رکھنے والی چیزیں گھٹی بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جزئی تو ہے ہی معرض تغیر میں۔ مشیت اور ارادے کا یہ فرق یوں بھی بیان کیا گیا ہے کہ مشیت عام سے کبھی معدوم کو موجود کرنے کے عمل سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی موجود کو معدوم کرنے کے عمل سے۔ جب کہ ارادہ صرف ایجادِ معدوم سے ربط رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کی وہ تبتلی ذاتی ہے جو نیست کو هست کرتی ہے۔ بالفاظِ دیگر ارادے کی نسبت حق تعالیٰ کی اُس توجیہ کی طرف ہے جس کے ذریعے مخلوق کے امر کی تخصیص ہوتی ہے۔^{۱۳۹}

فصوص الحکم میں شیخ اکبر فرماتے ہیں :-

اِذْ شَاءَ اِلٰهٌ يُّرِيْدُ رِزْقًا لَهٗ فَاَلْكُوْنَ اَجْمَعًا عِذَاءٌ
وَ اِنْ شَاءَ اِلٰهٌ يُّرِيْدُ رِزْقًا لَنَا فَهُوَ الْغِذَاءُ كَمَا لِيْشَاءُ
مَشِيْعَةٌ اِرَادَتُهُ فَقَوْلُوْا بَهَا قَدْ شَاءَ هَا فَهِيَ الْمَشَاءُ^{۱۴۰}
يُّرِيْدُ زِيَادَةً وَّ يُّرِيْدُ نَقْصًا وَّلَيْسَ مَشَاءُهُ اِلَّا الْمَشَاءُ^{۱۴۱}
وَ هَذَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَحَقِّقْ وَ مِنْ وَجْهِ نَعْيِنَهُمَا سِوَا^{۱۴۲}

ان ابیات کا حاصل یہ ہے کہ جب مشیتِ الہیہ نے میلان پکڑا کہ اپنے لیے رزق چاہے، یعنی کائنات کے مظاہر اور اعیان کے لباس میں ظہور کرے تو تمام کائنات نیز احکامِ الہیہ جو کائنات کے وسیلے سے ظاہر ہوتے ہیں، اُس کی غذا بن جاتے ہیں، اور اگر اُس کی مشیت اس طرف مائل ہو کہ ہمارے لیے رزق چاہے تو وہ خود ہماری غذا بن جاتا ہے۔ ہم تو بس نقوش اور تہتیں اور اعتبارات اور تعبیرات ہیں، ہمارا اپنا کوئی وجود ہے نہ تحقق، وہ وجود کے دائرے میں ہماری غذا ہے ہمارا رزق ہے، جس طرح ہم احکام کے مرتبے ہیں اُس کی غذا ہیں۔ فعل و ایجاد کے مقام میں اُس کی مشیت اُس کے ارادے کا عین ہے، یعنی نیست سے هست اور هست سے نیست کرنے میں دونوں کے بیچ اشتراک پایا جاتا ہے،

صفتِ مثبت و ارادہ کا مانک جانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ امرِ الہی واحد ہے اور مثبت کی یکتائی اختیار کی ضد ہے، وہ مرید غیر مختار ہے کیونکہ دارِ ہستی میں کوئی ممکن متحقق نہیں، جو ہر سو واجب سے —
 النشاء الدوائر میں لکھتے ہیں: ہم اس کتاب میں علیٰ ہی بیان کریں گے کہ خداوند سبحانہ مرید غیر مختار سے اور وارد وجود میں فی الاصل ممکن و خود ہی نہیں ہے، کیونکہ وجود و جوہر اور استعمال میں منحصر ہے۔ قرآن میں جہاں جہاں ولو شئنا اور ولو نشاء ایسی آیات میں مثبتیت کا اس موجودِ قدیم کی حیثیت سے جس کا عدم کا محال ہے، حرفِ امتناع کے ساتھ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کی مثبتیت کی ضد محال اور ممتنع ہے۔ پس اس مقام میں مثبتیت معقول فی العادت کے درجے یعنی متعارف مفہوم سے باہر ہے اور معقول فی الحقیقت کے باب میں وارد ہوئی ہے، یعنی یہاں مثبتیت اپنے حقیقی مفہوم سے واصل ہے۔ اس کتاب میں جہاں کہیں بھی میں نے امکان یا اختیار یا تدبیر وغیرہ پر جنسِ حقائق سے نسبت نہیں ہے، پر کلام کیا ہے، فقط عرف و عادت میں جاری امور کے ساتھ حقائق کو پویند کرنے اور انھیں قابلِ فہم بنانے کے لیے کیا ہے؛ تاہم جس نے حقیقت کو پایا ہے وہ موضوعات کے مدارج کی معرفت رکھتا ہے، میں حقائق کے باب میں اس کے ساتھ محو سخن ہوں اور اسے مخاطب کرتا ہوں۔ اور ایسا شخص جس کا فہم حقائق تک رسائی نہیں رکھتا، وہ میری گفتگو کو عرف و عادت میں اسخ ان امور پر محمول کر لیتا ہے جنہیں وہ اپنے تئیں حقیقت سمجھتا ہے۔ پس حقیقت کو پانے والا ہو یا عرف و عادت کا پاسند، دونوں مسئلے کو قبول کرتے ہیں، اسے رد نہیں کرتے؛ تاہم اس قبولیت کے اسباب باہم مختلف ہیں۔

رحمت کا مفہوم اور وجود میں اس کی تاثیر
 اور پر بیان ہو چکا ہے کہ ابن عربیؒ
 اسما و صفات الہیہ کو مشہور
 اور منداول معانی سے ہٹا کر انھیں اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی طریق سے موافق

اور سازگار مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً الرحمن اور الرحیم۔^{۱۵۲} چونکہ صفتِ علم کی طرح رحمت کی صفت بھی فلسفیانہ غور و فکر اور وحدت الوجودی مباحث میں خاص اہمیت رکھتی ہے؛ لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کے بارے میں الگ سے اور قدرے مفصل کلام کیا جائے۔ ابن عربیؒ کے نزدیک رحمت سے مقصود الصیالۃ اور دفع شر یا بندوں پر شفقت یا گناہگاروں کے گناہ معاف کرنا نہیں بلکہ اس سے اعیانِ ثابۃ کے احکام مراد ہیں اور وہ وجودِ عام جو تمام امور اور اشیاء پر محیط ہے، وہ بالقوہ موجود ہو یا بالفعل، بسیط ہو یا مرکب، اخیر ہو یا شر او طاعت ہو یا معصیت، کوئی چیز اس دائرے سے باہر نہیں۔ اُن کے سامنے رحمت کا ایک فلسفیانہ مفہوم ہے نہ کہ اخلاقی، لہذا اُن کی نظر میں خیر و شر کے درمیان نیز غضب و رضا کی صفات میں بس نام کا فرق ہے اور کچھ نہیں؛ چنانچہ فصرص الحکم میں لکھتے ہیں :-

”اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما
ان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب سبقت رحمة
غضبه اى سبقت لسنة الرحمة اليه لنت الغضب
اليه“^{۱۵۳}

کاشانی اس عبارت کی شرح میں یوں رقمطراز ہیں کہ ”رحمت خدا کی ذاتی صفت ہے۔ اور وجودِ اول۔ یہ اس کی رحمت کا فیض ہے جو تمام اشیاء کو گھیرے ہوئے ہے، لیکن غضب ذاتی نہیں ہے بلکہ اشیاء میں سے بعض کی عدمِ قابلیت سے پیدا ہوتا جو یہ استعداد نہیں رکھتیں کہ وجود کے آثار و احکام اُن کے پیش نظر اظہور رکھیں، پس رحمت کے لیے اُن کی عدمِ قابلیت ہی نے یہ اقتضا کیا کہ رحمت کے احکام اُن میں ظہور نہ کریں۔ بناء بریں اس عدمِ قابلیت کی وجہ سے رحمت کا عدمِ فیضان غضب، شقاوت، شر و غیرہ کہلایا۔ چونکہ غضب کمالِ رحمت کے باب میں شے کی عدمِ قابلیت سے عبارت ہے؛ لہذا حق تعالیٰ

کی رحمت کی نسبت غضب کی نسبت پر سبقت رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کے ثبوتِ کامل کے واسطے سے فرمایا:۔ اللہ تبارک و تعالیٰ الخیر کلمہ بیدیک و الشریس الیک۔ یعنی اچھائی ساری کی ساری تیرے ہاتھ میں ہے اور بُرائی تجھ سے نہیں ہے، کیونکہ شریعی امر سے اور ناعمل کی احتیاج نہیں رکھتا اور اس کا سبب وہی عدمِ قابلیت ہے جو حیر کو قبول نہیں کرتی۔ مختصر یہ کہ شر عدمِ محض ہے اور اسی کی کوئی حقیقت ہی نہیں کہ رحمت اس سے تعلق پیدا کرے۔

شیخ کی اسی عبارت کو قیصری یہ مفہوم دیتے ہیں کہ "حق سبحانہ نے اُن اعیان پر رحمت فرمائی جو طالبِ وجود ہیں، نیز اُن کے لوازم اور احکام پر بھی اُس نے اُنہیں پہلے علم میں اور بعد ازاں فی الخارج موجود کیا۔ اس ترتیب کے ساتھ رحمت تمام اشیاء میں شامل ہے اور ان کو محیط۔ رحمت کا یہ شمول اور احاطہ وجود کی جہت سے بھی ہے اور استعداد و قابلیت کی راہ سے بھی، چونکہ وجود اور ایسے ہی قابلیت عین رحمت ہے جو تمام موجودات، خواہ اعراض ہوں، خواہ جو اہر، میں شامل ہے اور اُنہیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، اور غضب کا وجود اور اس کے ساتھ وہ سارے امور جو طبیعت پر سخت ہیں، مثلاً غم، بیماری، مصیبت اور رنج وغیرہ بھی اعیان کے ذمے میں آتے ہیں لہذا رحمت اُن کو بھی شامل ہے، اس لیے غضب کا وجود بھی رحمتِ خداوندی ہے کہ غضب اپنی اصل میں اس سے خالی نہیں۔ اس ترتیب کی رو سے یہ اعتقاد ٹھیک نکلا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ رحمت کی نسبت غضب کی نسبت کے مقابلے میں سبقت رکھتی ہے، کیونکہ رحمت اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذاتیات میں سے ہے مگر غضب (اشیاء کی) عدمِ قابلیت سے پیدا ہوا ہے کہ بعض اعیان کمالِ مطلق اور رحمتِ تامہ کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے اور اس صورت میں اُنہیں شقاوت اور شر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں

اسی طرف اشارہ فرمایا تھا کہ نیکی سب کی سب تیرے ہاتھوں میں ہے اور بدی قیری طرف سے نہیں ہے، جو شخص غضب کے لوازم یعنی امراض، آلام، افلاس، جہل اور موت وغیرہ پر گہرائی میں جا کر غور کرتا ہے، وہ اس حقیقت کو پالیتا ہے کہ سب امورِ عدمی ہیں، پس رحمت وجودِ حق کا ذاتیہ ہے اور غضب اسبابِ عدمی سے پیدا اور لاحق ہوتا ہے۔

چونکہ ابنِ عربی رحمت سے وجود مُراد لیتے ہیں اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ اس میں نہ تو کسی غرض کا حصول معتبر ہے اور نہ طبیعت سے موافقت، بلکہ موافق اور ناموافق، مطابق اور غیر مطابق دونوں وجود رکھتے ہیں، یعنی رحمتِ الہی قبول کرنے والے ہیں اور اس میں سمائے ہوئے۔ اگر رحمت کے معنی بندوں پر شفقت اور رعنائیت کے ہوں تو اس سے لازم آئے گا کہ راحم بس وہ کام انجام دے جو بندوں کی طبیعت پر سہل اور ان کی اعراض پر مبینی ہو، اس طرح رحمتِ اعمال کی اسی ایک نوع میں محدود ہو جائے گی لیکن ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے رحمت کا دائرہ اس سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ عالم وجود میں متحقق تمام امورِ مثلاً خیر و شر وغیرہ سب کے سب رحمت کے تحت ہیں، اور یہ بات چنداں اہم نہیں کہ وہ امر جو متحقق ہو جائے، اشخاص کی اعراض اور ان کی طبیعت کے ساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے یا نہیں۔ ایسا سوچنا ہی غلط ہے، کیونکہ طبیعت سے مطابقت اور غیر مطابقت، اور اسی طرح خیر و شر اعتبارات کی نوع سے ہے اور اشیا اور یونہی افعال کی ماہیت میں اسے کوئی دخل نہیں، جب کہ رحمت اشیا اور حقیقتِ افعال کی ایجاد کی طرف متوجہ ہے، بناء براس رحمت مشیتِ الہی کی ہم معنی ہے جو دائرہ وجود کے اندر وہ عالی ترین قانون ہے جو تمام موجودات کو محیط ہے۔ جیسا کہ فصوص الحکم میں آیا ہے:

”واعلم اولاً ان الرحمة انما هي في الابدان ها كل عين موجودة ولا تنظر الى غرض ولا عديم غرض ولا الى ملائم ولا الى غير

ملا معرفا نھانا ظرۃ فی عین کل موجود قبل وجودہ بل تنظر ہ
 فی عین ثبوتہ ^{۱۵۶} کا شانی اس شرح کی عبارت میں لکھتے ہیں: ”رحمت کا
 اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہے اس میں نہ حصولِ غرض معتبر ہے نہ موافقتِ طبعی،
 کیونکہ رحمت تمام اشیاء پر پھیلی ہوئی ہے، چاہے وہ موافقِ طبع ہوں یا اس
 کے برعکس، اور رحمت ہی نے انھیں ایجاد کیا ہے“ ^{۱۵۷}

اس بارے میں قیصری یہ لکھتے ہیں کہ ”اگر خلق و ایجاد میں کسی غرض کا حصول
 اور طبیعتوں کی موافقت معتبر ہوتی — تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ نہ تو عالم
 کے لیے کوئی وجود ہوتا اور نہ اسمائے الہی کے لیے کوئی ظہور اور تعین، کیونکہ ہم
 متقابل ہیں ^{۱۵۸} نتیجتاً ان کے مظاہر بھی متقابل ہوں گے اور متقابلات کی طبیعتیں
 آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں ^{۱۵۹}“ فتوحاتِ مکتبہ میں بھی ابن عربی ^{۱۶۰}

نے رحمتِ الہیہ کے عموم پر وضاحت اور صراحت سے گفتگو کی ہے، جیسا کہ
 فرماتے ہیں: ”اہلِ عادت اسی امر کو رحمتِ الہی جانتے ہیں جو ان کی طبیعت
 اور اعراض سے سازگاری رکھتا ہو، چاہے وہ امر فی الواقع گھائے اور بڑبڑتی
 ہی کا سبب کیوں نہ ہو۔۔۔۔۔۔ لیکن مردِ عارف کا یہ حال نہیں، کیونکہ وہ جانتا
 ہے کہ اللہ کی رحمت کبھی بُری اور ناگوار صورت میں بھی ظاہر ہوتی ہے، جیسے

بدمزہ اور بدبود و اکہ بیمار اس سے منہ بناتا ہے حالانکہ فی الحقیقت مریض کی شفا
 اسی میں پوشیدہ ہوتی ہے“ ^{۱۶۱}۔۔۔۔۔۔ اس بحث میں شیخ کے کلام کا خلاصہ یہ
 ہے کہ رحمتِ الہی تمام عالم میں جاری و ساری ہے اور اس کی کل مخلوق یعنی
 جن و انس، مطیع و عاصی، کافر و مومن، جمادات و نباتات اور حیوانات اسی پر
 پلتے ہیں، اور ماؤں کا اپنے بچوں پر مہربان ہونا اسی رحمت کا اقتضا ہے۔ ^{۱۶۲}

غضب پر رحمت کی سبقت کے
 رحمتِ حق اسمائے الہیہ کو بھی محیط ہے | باب میں اب تک جو کچھ کہا گیا اس

سے یہ بات روشن ہو گئی کہ ابن عربی کے عقیدے میں رحمتِ الہی تمام اشیاء

کو اپنے گہرے میں لیے ہوئے ہے، جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسمائے الہیہ بھی رحمت حق کے دائرہ اثر میں ہوں؛ یعنی شیخ کی اصطلاح میں مرحوم۔ اس اعتقاد کی بنیاد یہ ہے کہ اسمائے الہیہ کی تعریف میں آتے ہیں، کیونکہ خالقِ اسماء، جن کے وسیلے سے اسماء ذاتِ الہیہ سے اور آپس میں ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، وہ اشیاء ہیں جو غیر ذات ہیں اور وہ اعیان ہیں جن کا مرجع عین واحد ہے۔ یہ عین واحد اسمِ رحمن کی حقیقت ہے۔ پس اولین شے جو رحمتِ الہی کی معمول بنی اسی عین واحد کی شئیّت یعنی رحمتِ انتشاری کی حقیقت ہے کہ رحمتِ اسمائی یہیں سے فیض رساں ہے اور یہ عین یعنی حقیقتِ اسمِ الرحمن شےء اول سے کہ سب سے پہلے رحمتِ الہی کا موردِ باریت کی اصطلاح میں مرحوم بنا۔ اور فی الواقع تمام اعیان اسی عین میں سمائے ہوئے ہیں اور یہ ان کی اصل ہے۔ اس عین سے متعلق ہو کر رحمتِ الہیہ تمام اعیانِ ثابتہ، جو علم ازلی میں ثابت ہیں یعنی وہ شئیّات جو شئیّتِ اولیٰ میں اپنا ثبوت رکھتی ہیں، میں شامل ہے جس کے نتیجے میں اعیان کوئی اسی عین کی تفصیل ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی نسبتوں نے جو اعیان کے ساتھ ذاتِ حق کی نسبتوں سے عبارت ہیں، اولین نسبت یعنی رحمانیت میں ظہور پایا۔ بالفاظِ دیگر تمام اسمائے الہیہ اسمِ الرحمن کے ضمن میں ظاہر ہوئے، اس طرح خالقِ اسمائے الہی مستحق ہوتے اور ہر اسم کسی نہ کسی رُخ سے رحمت سے بہر مند ہوا، اور پھر یہ اسماء موجوداتِ خارجی کی ایجاد میں کار فرما ہوتے؛ نتیجتاً آثارِ رحمت نے عرصہء امکان میں پھیلاؤ بکھرا اور بالآخر ممکنات اور ان کے احوال یعنی جو اہر سبب یا مرکب اور اعراض دُنیا اور آخرت میں مستی باب ہوئے۔

رحمتِ ذاتی، رحمتِ انتشاری اور رحمتِ اسمائی کی گفتگو کی بنیاد پر ہم اسے

تین پہلوؤں سے سمجھ سکتے ہیں۔ ذاتی، انتشاری اور اسمائی۔ رحمتِ ذاتی فی الحقیقت عین ذات ہے اور رحمتِ انتشاری کے تحقق کا باعث۔

رحمت انتشاری، جیسا کہ او پر بیان ہوا، حق تعالیٰ کی رحمت ذاتی کا پہلا مورد ہے۔ یہ علم الہیہ میں اعیان کے ثبوت سے عبارت ہے جو حق تعالیٰ کے تعینات اور شئون ہیں لیکن رحمت اسمائی جو فی الواقع رحمت ذاتی کی بنا پر ترتیب پاتی ہے اور، جیسا کہ سطور بالا میں کہا جا چکا ہے، رحمت انتشاری اس کے فیضان کا سبب ہے، یہ رحمت اسمائی ہے جو اشیاء کے وجود خارجی اور کون عینی کا باعث ہے۔ گویا اگر رحمت ذاتی یا دوسرے لغظوں میں تبدیلی ذاتی نہ ہو، تو اسماء، صفات، اعیان ثابتہ اور اعیان کو نہ عرض ہر شے نہ کوئی وجود رکھتی نہ ثبوت۔

اوپر بیان کردہ مطالب سے یہ بات واضح
رحمت کا وجود فی الخارج نہیں ہے ہے اور ہم بھی صراحت کر چکے ہیں کہ

ابن عربی اور ان کے مقلدین کے یہاں امور عینی اور اعیان خارجی یعنی تمام اشیاء رحمت الہی کے زیر سایہ ہیں۔ اگر رحمت نہ ہوتی تو کائنات میں ایک چیز بھی نہ ہوتی بلکہ خود کائنات ہی نہ ہوتی۔ مگر اس کے باوجود ابن عربی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ خارج میں رحمت کا کوئی وجود نہیں ہے، بیجا معقول ہے اور عیناً معدوم۔

یہاں پہنچ کر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو چیز عیناً معدوم ہے وہ اعیان میں کس طرح تاثیر کرتی ہے؟ ابن عربیؒ اس سوال کے جواب اور اس مشکل کے حل کے لیے کاوش کرتے ہیں کہ ایسے امور کو ثابت کر دیا جائے جو اشیاء میں مؤثر ہیں اور خارج میں معدوم ^{۱۶۳}۔ اگر یہ بات سمجھ میں آجائے تو ابن عربیؒ کے موقف کی تفہیم

آسان ہو جائے گی کہ جب کوئی شے کسی امر وجود کی تاثیر قبول کرتی ہے تو دراصل وہ تاثیر ایک معدوم فی الخارج حکم سے متعلق ہے جو اس امر موجود میں متحقق ہوتا ہے نہ کہ کسی موجود فی الخارج حکم سے۔ اس پیچیدہ مسجحت میں شیخ اکبر کا استدلال اس طرح سے ہے کہ عالم ظاہر ایک مسلسل تغیر کے ساتھ فی الخارج موجود ہے، اور ہر خارجی وجود اور اس کے ساتھ تغیر کے لیے کسی نہ کسی علت کا ہونا لازمی ہے، لیکن یہ علتیں بذات خود امور عینی اور اشیاء خارجی کے زمرے میں نہیں

آتیں بلکہ یہ غیر عینی اور غیر خارجی امور ہیں، یعنی غیر وجودی علتیں۔ یہ غیر وجودی علتیں
 حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے وہ حقائق کلی ہیں جو معقول محض ہیں اور ذات
 الہیہ سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ یہی حقائق عام خارجی کی لا تناسی اور
 بے شمار صورتوں میں متجلی ہیں۔ یہ بات کئی مرتبہ کہی جا چکی ہے کہ ذاتِ حق منزہ
 عن الصفات ہے اور وہ خود کسی معلول کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی علت
 اپنی صفات کے ساتھ اُس کے الصفات کی جہت سے ہے جو تخلیق اور تکوین
 کے جملہ مراتب اور مراحل میں تجلی فگن ہے۔ پس یہ کہنا درست تھا کہ اس عالم
 کے امور میں حاکم و موثر وہی رحمت ہے جو عقل میں موجود ہے اور خارج میں معدوم
 مگر اس کے باوجود یہ ذات پر بھی حاکم ہے اور غیر ذات پر بھی، کیونکہ وہ حقیقت
 ذات میں قائم معنی خود ذات پر بھی حکومت کرتا ہے اور غیر ذات پر بھی اس
 کی مثال سلطان کی سلطنت کی ہے جو فقط ایک مفہوم ہے لیکن اس کے باوجود
 تمام احکام کی حاکم یہی سلطنت ہے جو خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتی، یعنی وجود
 خارجی سے بے بہرہ ہے۔ اگر سلطان سلطنت سے کنارہ کر لے اور اس صفت
 سے عاری ہو جائے تو سلطنت کے تمام احکام اس کی ذات سے ختم ہو جائیں۔
 بنا بریں خود سلطان اور دوسروں پر بھی احکام سلطنت حکم کرتے ہیں، لیکن چونکہ
 سلطنت کے معنی سلطان کی ذات میں قائم ہیں، لہذا یہ سمجھا جاتا ہے کہ حاکم خود سلطان
 ہیں، اس مثال کو نظر میں رکھیں تو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آ جاتی ہے کہ خداوندی
 رحمت کے وسیلے سے اپنے بندوں پر رحم فرما ہے۔ اُس کا یہ فیضانِ رحمت
 صفتِ رحمت کے ساتھ اُس کے موصوف ہونے کی جہت سے ہے نہ کہ اس
 صفت سے عاری ذات کی جہت سے۔ اور اس کے باوجود رحمت فی نفسہا
 معدوم ہے۔

ابن عربیؒ کی نظر میں یہ نکتہ کہ امور خارجی میں امور غیر خارجی کا اثر کار فرما ہے
 جو ان کی اصطلاح میں معدوم ہیں، ایک عجیب و غریب علم اور نادر مسئلہ ہے۔

اس کی صحیح تفہیم ان حضرات سے مخصوص ہے جن کی قوتِ دہمیہ اور متخیلہ مضبوط اور بلند ہو، کیونکہ ایسے لوگ ان امور کا اثر بھی قبول کرتے ہیں جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ پس اپنی اس خوبی کی بنا پر یہ حضرات دوسروں کے مقابلے میں اس نکتے کا زیادہ فہم رکھتے ہیں ^{۱۶۵}۔ ہر چند کہ شیخ کے اقوال خود ہی دیالات رکھتے ہیں مگر جس طرح کہ قیصری نے توجہ دلائی ہے یہ تصریح و تاکید ضروری ہے کہ معدوم سے یہاں ابن عربی ^{۱۶۶} کا مقصود معدوم مطلق نہیں ہے، کیونکہ معدوم مطلق تو سلب محض ہے جس میں کوئی اثر اور تاثیر ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ ان کا مطلب اس امر سے ہے جو باطن میں موجود ہے لیکن خارج میں معدوم، اور اس معنی میں معدوم کے لیے وجود آثاری کے اثبات کو عقل تسلیم کرتی ہے، کیونکہ دائرہ ظہور میں پائی جانے والی تمام اشیاء باطن سے ظہور حاصل کرتی ہیں، اور باطن مطلق ذات الہی ہے جو غیب العیوب ہے اور اپنی اسمائی حیثیت سے وجود عالم کا تقاضا کرتی ہے۔ پس عالم کا استناد یا تو ذات حق سے ہے، اس کی اسمائی حیثیت کے حوالے سے، یا پھر اسماء سے ہے۔ دونوں صورتوں میں مقصود حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اسماء تو ذات مع الصفات کو کہتے ہیں۔ صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، وہ تو نسبتیں ہیں، لہذا اگر مؤثریت ذات میں منحصر ہوگی تو اس کی تاثیر انھیں نسبتوں کے مطابق ہوگی جن کے بارے میں ہم پیشتر ہی یہ کہہ چکے ہیں کہ خارج میں موجود نہیں، اور اگر صفات کو مؤثر مانا جائے جن کے لیے کہا گیا کہ نسبتوں سے عبارت ہیں، تو وہ بھی اعیان خارجی نہیں ہیں، غرض ہر حال میں اشیائے خارجی اور عالم ظاہری کی علت وہی اشیاء اور امور ٹھہریں گے جو باطنی ہیں اور غیر خارجی ^{۱۶۶}۔ اس گفتگو سے یہ نکتہ واضح ہو گیا کہ ابن عربی ^{۱۶۷} کی نظر میں باوجودیکہ ہر ظہور یافتہ چیز کے لیے علت کا ہونا لازمی ہے، لیکن طبعی اور مادی مظاہر کی علت اپنی ہی طرح کے کسی دوسرے طبعی اور مادی مظاہر پر استوار نہیں ہے بلکہ ان کی علت وہ اشیاء

مور میں جو غیر طبیعی اور غیر مادی ہیں جنہیں ابن عربیؒ غیر وجودی علتیں کہتے ہیں۔
 خود ساختہ معبود بھی رحمتِ حق کے حامل ہیں | اور خود ساختہ معبودوں بالعمنی
 ابن عربیؒ گھڑے ہوئے خداؤں

اُن کی اپنی اصطلاح میں حق المخلوق فی الاعتقادات کو بھی رحمتِ حق تعالیٰ کا
 مرحوم جانتے ہیں۔ اُن کے عقیدے کے مطابق حق مخلوق اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی
 ہے۔ ان معبودانِ باطل پر عقیدہ رکھنے والے ان کے لیے جیسا اعتقاد رکھتے ہیں
 ویسی ہی تجلی ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ نے خاص اپنی رحمتِ ذاتی سے ان مخلوق خداؤں
 پر رحمت کی ہے اور ان کے معتقدین کے اعیان کی ایجاد کے بعد انہیں ایجاد
 فرمایا ہے، جیسا کہ فصوص میں درج ہے: ”ولہذا رأیت الحق المخلوق فی
 الاعتقادات عیناً ثابتاً فی العیون الثابتة فرحمتها بنفسها
 فی تعلقها بایجاد المرحومین“^{۱۶۷}

کاشانی اس شرح کی عبارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اعیان ثابتہ کی عام
 ایجاد و رحمت کا اثر ذاتی ہے۔ چونکہ حق مخلوق وہ عین ہے جو اپنے معتقدوں کے
 اعیانِ ثابتہ میں ثابت ہے۔ پس رحمت نے اول اپنے آپ پر رحمت کی، وہ یوں
 کہ اعیان کی ایجاد سے علاقہ پیدا کیا اور نتیجتاً ان کے واسطے سے اپنے لیے ایک نعتیں تجزیہ کیا اور
 ان کے مظاہر میں ظاہر ہوئی۔ اس تعلق اور مرحوم اعیان کی ایجاد کے ضمن میں حق مخلوق بھی رحمت
 متعلق ٹھہرا، کیونکہ یہ بھی اپنے معتقدین کے اعیان کے احوال میں سے ایک حال ہی تو ہے جو ان اعیان
 کے ساتھ رحمت کے تعلق کے زیر اثر خود بھی رحمت سے متعلق ہے“^{۱۶۸}

رحمتِ عام اور رحمتِ خاص | پچھلی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ رحمت اللہ تعالیٰ کی مقاموں سے

ہے اس کی حقیقت واحد ہے مگر اعتبار کی سطح پر اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: رحمتِ ذاتی، رحمت
 انتشاری اور رحمتِ اسمائی^{۱۶۹}۔ اب وہ مقام آ گیا ہے کہ اس بحث کی
 تکمیل کے لیے رحمتِ خاص اور رحمتِ عام کے اُس تصور کا بھی بیان ہو جائے جو
 ابن عربیؒ اور اُن کی پیروی کرنے والے عرفاء کے یہاں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔

ان حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ رحمت ذاتی اور رحمتِ اسمائی دونوں عام اور خاص رحمت میں منقسم ہیں اور پھر آگے چل کر ان کی بھی کئی شاخیں ہو جاتی ہیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ^{۱۴۱} لیسم اللہ میں شامل الرحمن الرحیم کی عبارت رحمت ذاتی کی مانند ہے۔ یہاں الرحمن رحمت ذاتی عام اور الرحیم رحمت ذاتی خاص پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہی لفظ واجب سورہ فاتحہ میں استعمال ہوا تو اس کی دلالت بدل گئی۔ اب یہ رحمت صفاتی عام اور رحمت صفاتی خاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ رحمت عام یا رحمتِ رحمانی جیسا کہ سطورِ ماقبل میں بیان کیا گیا، اسم الرحمن کا مدلول ہے، اسے رحمتِ امتثالی بھی کہتے ہیں۔ یہ رحمت حق تعالیٰ کا وہی حکم نام ہے جو حسبِ عنایتِ اولیٰ ذات سے حاصل ہوا۔ یہی علم باری تعالیٰ میں اعیان کے تعین کے سبب سے اور خارج میں ان کی ایجاد کا باعث۔ بالفاظِ دیگر رحمتِ رحمانی، رحمتِ امتثالی یا رحمتِ عام دراصل وہی وجودِ عام ہے جو تمام اشیاء کو شامل ہے، اور وہی نور ہے جو "اللہ نور السموات والارض" کی آیت مبارکہ میں مذکور ہے اور جس کی برکت سے اشیاء ظلمتِ عدم سے نکل کر عرصہٴ ہستی میں ظہور حاصل کرتی ہیں۔

کاشانی تخریر کرتے ہیں: "امام محقق جعفر بن محمد الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے اس ارشاد میں اسی رحمت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ الرحمن وہ اسم ہے جو فقط خدا کے ساتھ مخصوص ہے مگر صفتِ عام کے ساتھ، یعنی کل کو شامل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے، کیونکہ غیر اللہ کے لیے کل کی اسمائی رکھنا ممکن نہیں۔" رحمتی وسعت کل شیء ^{۱۴۲} اور "ربنا وسعت کل شیء رحمة وعلما۔" یہ دونوں آیات رحمت کی اسی نوع پر شہادت دے رہی ہیں۔ ^{۱۴۳}

رحمتِ خاص یا رحمتِ رحیمیہ، جیسا کہ عرض کیا گیا، اسم الرحمن کا مدلول ہے۔ اسے رحمتِ وجرنی بھی کہا جاتا ہے۔ ^{۱۴۴} اسے ان دو رحمتوں میں سے ایک سمجھا

جاسکتا ہے :- اول اعیان کی طبیعت کے اقتضاء کے موافق انہیں وجود عطا کرنا، کیونکہ اعیان اپنی طبیعت اور استعداد کے حساب سے اس بات کے مقتضی ہیں کہ دن کا وجود ایک خاص طرح کا ہو، اور حق تعالیٰ پر بھی واجب ہے کہ اُن کی طبیعت کے تقاضے کو ان کی استعداد کے مطابق پورا کرے اور اُنہیں وہ وجودِ خاص عطا فرمائے۔۔۔۔۔ کتب ربکم علیٰ نفسہ الرحمۃ سے یہی رحمت مراد ہے۔۔۔۔۔ دوم بندوں کے افعال کے مطابق اُن پر رحمت کرنا۔ یہ رحمت بھی اقتضائے عدل کی رو سے واجب ہے اور فسہا کتھا للذین یتقون کی آیت اسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس شرح کی بنیاد پر رحمتِ رحمانیہ رحمتِ رحیمیہ سے متفاوت ہے، لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی عطا ہوا خلق کے استحقاق کے مختلف درجات کے حساب سے ہے چاہے یہ استحقاق اُن کے اعیان سے حسب اقتضاء ہو یا اعمال کے، اللہ کے فعل عام یعنی بخشش وجود کے تحت ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے؛ لہذا اسمُ الرَّحِیمِ اسمُ الرَّحْمٰن میں داخل ہے جیسے مفہوم خاص مفہوم عام میں۔۔۔۔۔ چنانچہ فصوص الحکم میں ایک جگہ آتا ہے: ”فاتی سلیمان بالترحمین رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان ہا الترحمین الرحیم فامتنان بالرحمن وَاَوْجَبَ بِالرَّحِیْمِ وَهَذَا الْوَجُوبُ مِنَ الْاِمْتِنَانِ فَدَخَلَ الرَّحِیْمُ فِي الرَّحْمٰنِ دَخُولَ التَّضَمُّنِ“ یعنی سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کے نام اپنے خط میں رحمت کی دو قسمیں بیان کیں رحمت امتنانی جو اسمُ الرَّحْمٰن کا اور رحمتِ وجوبی جو اسمُ الرَّحِیْمِ کا مدلول ہے، اور چونکہ یہ وجوب بھی امتنان ہی سے ہے؛ یعنی خدا کے فعل عام یعنی اعطائے وجود کا حصہ ہے، پس ”الرَّحِیْمِ“ ”الرَّحْمٰنِ“ میں داخل ہے۔۔۔۔۔



باب

اعیانِ ثابتہ

یہ اصطلاح خود ابن عربیؒ کی وضع کردہ ہے۔ وہ فکرِ اسلامی میں پہلے آدمی ہیں جس نے یہ اصطلاح استعمال کی۔ اپنے فلسفیانہ اور متصوفانہ مباحث میں شیخ نے اس کے معانی و مفہوم میں گفتگو کے لیے ایک بڑا دروازہ کھول دیا۔ ان کے بعد ان کے افکار کے شارح اور مقلد دوسرے بہت سے موضوعات کی طرح اس موضوع پر بھی شیخ ہی کے دکھائے ہوئے راستے پر چلے اور یہاں بھی خوب شرح و بسط میں مشغول رہے۔ اس باب میں ابن عربیؒ کے فکر و خیال کی توضیح اور اس کے پوشیدہ مطالب تک پہنچنے کے لیے میں پہلے اُنہیں کی عبارات اور اقوال نقل کروں گا۔ اس کے بعد جن مواقع پر مناسب معلوم ہوگا ان کے شارحین اور متبعین کی شرحیں اور ان حضرات کی طرف سے کئے گئے اصناف بھی بڑھانا جاؤں گا۔

اعیانِ ثابتہ کا مفہوم | ابن عربیؒ اور ان کی پیروی کرنے والوں کے یہاں اعیانِ ثابتہ علمِ حق میں قائم اشیاء کے حقائق، ذوات اور ماہیات ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ اشیاء کی علمی صورتیں ہیں جو ازل الازل سے علمِ حق تعالیٰ میں ثابت ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کی مختلف تعبیریں اور تفسیریں | ابن عربیؒ اور ان کے پیچھے چلنے والوں نے اعیانِ ثابتہ

کی مختلف تعبیریں اور تعریفیں کی ہیں معنی اور مقصود کی وحدت کے باوجود ان میں سے ہر تعبیر کوئی نہ کوئی نکتہ اور ہر تعریف کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور رکھتی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں: حروفِ عالیات، اعیانِ ممکنات در حال معدومیت حقائقِ موجودات جو حق تعالیٰ کے علم میں اپنے تعین کی نسبت سے عبارت ہیں۔ حقائقِ ممکنات جو علم الہیہ میں ثابت ہیں، ظواہر کے بواطن جن کا بطورِ ابدی ہے۔ صورتِ عالم کہ علم حق میں ثابت ہے، علم الہی میں موجود معانی۔ ذاتِ الہی کے تعینات اور اسمائے حق کے پر تو اور صورتیں کہ تمام موجودات خارجی اپنے لازمی آثار اور ہیئتوں کے ساتھ انھیں ظلال کا پر تو ہیں۔ موجوداتِ علمیہ حق تعالیٰ علیہ علم حق تعالیٰ میں ممکنات کے حقائق اور حضرت علمیہ میں اسمائے الہیہ کے حقائق کی صورتیں جن کا حق تعالیٰ سے مؤخر ہونا ذاتی ہے زمانی نہیں۔ اعیانِ ثابتہ تجلیاتِ الہیہ سے اولین انفعالی نسبت رکھتے ہیں جب کہ اسمائے حقِ ناعلیٰ حق تعالیٰ کے شیونِ ذاتیہ، صورتِ اسمائی جو حضرت علمیہ میں متعین ہیں۔ ابن عربیؒ اور ان کے پیرو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اعیانِ ثابتہ "ازلی العدم" ہیں، کیونکہ ممکنات کا سبق بالعدم ہونا ممکنات کا وصف ذاتی ہے۔ مقصودِ کلام یہ ہے کہ علم حق میں ثابت اور وجودِ علمی سے متصف ہونے کی وجہ سے یہ اعیان روزِ ازل خلق نہیں ہوئے، یہ فی الخارج موجود نہیں ہیں بلکہ فقط اپنے عالم یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات میں موجود ہیں۔ بنا بر این اعیان کے عدم سے شیخ اکبر کا مقصود ان کا سلبِ مطلق نہیں ہے بلکہ وجودِ خارجی کا سلب، جو علمی وجود اور ثبوت کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح اعیان کی عدمِ محمولیت کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ وجودِ خارجی نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ اگر اعیان ثابتہ ازل میں ایک مستقل وجودِ خارجی کے حامل ہوتے تو اس سے تعددِ قدما آجاتا جو محال ہے۔ ابن عربیؒ کا کہنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاقِ محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلی نکلن نہ ہوتا تو اعیانِ

ظاہر نہ ہوتے اور نتیجتاً عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ مختصر یہ کہ تجلی حق ہی علم الہی میں اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے۔ بنا برآں اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوئی ہوتی یعنی اگر وہ غیب محض ہی میں رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی۔

تجلی حق کے اقسام | حق تعالیٰ کی تجلی کی دو قسمیں ہیں: پہلی تجلی علمی غیبی جسے تجلی حسی ذاتی بھی کہا جاتا ہے۔ اس تجلی کو فیض اقدس سے تعبیر کیا گیا ہے جو حضرت علمی میں اعیان ثابتہ کی صورت میں ظہور حق سے عبارت ہے۔ دوسری تجلی شہودی جو فیض مقدس کے نام سے موسوم ہے۔ اس تجلی میں حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں عالم خارجی وجود میں آتا ہے۔ تجلی ثانی تجلی اول سے مرتب ہوتی ہے۔ یہ کمالات کا مظہر ہے جو تجلی اول کے ساتھ اعیان کی قابلیتوں میں مندرج ہوتی ہے۔ بعبارت دیگر کہ حق تعالیٰ پہلے اپنی تجلی ذاتی اور فیض اقدس کے ساتھ استعداد اور قابلیت کی صورت میں متجلی ہوا اور خود کو مرتبہ علم میں اعیان کے رنگ میں نمایاں کیا اور اس ترتیب کے ساتھ حضرت احدیت سے حضرت واحدیت میں نزول فرما ہوا۔ پھر اس کے بعد اللہ نے اپنے فیض مقدس کے وسیلے سے اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو ان کی استعداد اور قابلیت کے حساب سے وجود بخشا اور کائنات کو پیدا کیا، گویا فیض اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلی ہے جو اعیان کے ظہور کا باعث ہے اور فیض مقدس وجودی تجلی جو اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو فی الحارج موجود کرتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ وجود عالم تجلی حق کی تاثیر اور اس کے فیض سے ہے۔ **فَاِنَّ لِللّٰهِ** تجلیین تجلی غیب و تجلی شہادۃ..... **فَاِنَّ** فیض اقدس کی اس عبارت میں اسی مضمون کا بیان ہوا ہے۔ اس کی شرح میں کاشانی نے یہ لکھا ہے کہ تجلی ذاتی غیبی ازل استعداد عطا کرتی ہے، کیونکہ اس تجلی کے ساتھ ذات حق

عالمِ غیب میں اعیان کی صورتوں اور ان کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ جس عیبِ مطلق، حقیقتِ مطلق اور صورتِ مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے وہ یہی ذات ہے جو صورتِ اعیان میں تجلی ہے۔ اس کے مقابل تجلی و شہادتِ حق تعالیٰ کی وہ تجلی ہے جو عالمِ شہادت میں کار فرما ہے۔ اپنی استعداد کے موافق اشیاء کی ایجاد اسی تجلی کی وجہ سے ہے۔ فصوص کے ایک اور شارح داؤد قیسری نے مذکورہ عبارت کی اس طرح شرح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے الباطن اور الظاہر کی رُو سے تجلی کی دو قسمیں ثابت ہیں: (۱) تجلیِ غیبی یا تجلیِ ذاتی۔ حق تعالیٰ کی یہ تجلی اسم "الباطن" کے مطابق ہے جس میں اس کی ہوتِ ظاہر ہوتی ہے اور نتیجتاً وہ اعیانِ ثابتہ کی صورت اور ان کی استعداد میں ورود کرتا ہے۔

(۲) تجلی و شہادت: یہ تجلی اسم "الظاہر" سے متعلق ہے اس کا مرتب

تجلیِ اول پر ہے۔

یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ اعیانِ ثابتہ کی آفرینش کسی **عدمِ آفرینشِ اعیان** مرحلے، حتیٰ کہ ازل میں بھی نہیں ہوئی، اب ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر ابن عربیؒ اور ان کے معقدین کی بعض عبارات کے ظاہری مفہوم کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ ان کی مجموعیت آئندہ بھی محال ہے، یعنی یہ وجودِ خارجی کبھی نہیں پائیں گے بلکہ ابد الابد تک اسی طرح حالتِ عدم میں ثابت اور پوشیدہ رہتے ہوئے فقط ثبوتِ یعنی وجودِ علمی سے متصف رہیں گے۔ جو کچھ فی الخارج ظاہر اور عالمِ شہادت میں موجود ہے، وہ ان کے احکام و آثار میں سے ہے نہ کہ یہ خود، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے:

اعیان بہ حنیض عین نا کردہ نزل

حاشا کہ بود یہ جعلی جاعل مجعول

چوں جعل بود. افاضہ نور وجود

توصیفِ عدم بہ اں نباشد معقول

ہمیشہ باطن میں ہوتا ہے اور ان کے احکام و آثار ظاہر میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ باطن وجود سے صور علمیہ کا زائل ہونا محال ہے کہ اس سے جہل لازم آئے گا۔ شرح رباعیات میں بھی کہتے ہیں کہ ”صوفیاء اور حکمائے محققین اعیان ثابۃ اور ماہیات کی عدم مجعولیت پر متفق ہیں۔“^{۶۸} جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے۔ یہ بات بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ جعل ایجاد سے مراد تاثر مؤثر در ماہیات ہے یہ اعتبار افاصلہ وجود خارجی اعیان چونکہ صور علمیہ ہیں؛ لہذا وجود خارجی نہیں رکھتے۔

اعیان ثابۃ معتزلہ کے معدومات ازلی سے مختلف ہیں | ابن عربیؒ سے پہلے معتزلہ اثبوت کو وجود سے

شے کو موجود سے اور معدوم کو منفی سے زیادہ عام تصور کرتے تھے۔ اسی بنا پر انھوں نے ثابۃ ازلی کا نظریہ کھڑا کیا اور انھیں معدومات کا نام دیا۔ معتزلہ ان معدومات کا ثبوت ثابت کرنے کے لیے جو استدلال کرتے ہیں ان کی رُو سے معدومات ازلی سے ان کی مراد ممتنع کی نہیں بلکہ ممکن کی ماہیت اور موجودات کی ذات ہے جو حالت عدم میں یعنی وجود خارجی سے پیشتر عین و خارج میں قائم اور ثابت ہے نہ کہ عقل و ذہن میں۔^{۶۹} اس کے وہ کے خیال میں موجودات کی ذات اور ماہیت میں فاعل یعنی خداوند تعالیٰ کی تاثر کا مطلب یہ ہے کہ وہ انھیں جن کے بارے میں بیان ہو چکا ہے کہ ان کا ثبوت اور تقرر ازلی سے، ایجاد کرتا ہے اور لباس ہستی پہناتا ہے۔ نہ یہ کہ حق تعالیٰ انھیں تقرر و ثبوت عطا کرتا ہے، کیونکہ معتزلہ کے گمان کے مطابق موجودات اور ممکنات کی ذات اور ماہیت ازل الازل سے مقرر اور ثابت ہے۔ یہاں اس تکلف کی توضیح و تاکید ضروری ہے کہ معتزلہ فقط ان ماہیوں کے لیے تقرر اور ثبوت کے مدعی ہیں جن کا وجود ممکن ہے، اس میں وہ ماہیتیں شامل نہیں ہیں جن کا وجود ممتنع ہے۔ اپنے اس دعوے پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ معدوم معلوم ہے اور ہر معلوم متمیز ہے (یعنی اپنی الگ شناخت رکھتا ہے) اور ہر متمیز ثابت ہے؛ لہذا معدوم ثابت ہے۔^{۷۰}

ظاہر ہے کہ یہ استدلال قلط ہے۔ یہی قضیہ کہ ”ہر متمیز ثابت ہے“ درست نہیں کیونکہ ثبوت سے ان کی مراد، جیسا کہ ہم اُدپر تبا چکے ہیں، ثبوتِ ذہنی نہیں ہے بلکہ ثبوتِ خارجی۔ یہ بات تو ہر غور و فکر کرنے والا جانتا ہے کہ ہر متمیز فی الخارج ثابت نہیں ہے۔۔۔ خلاصہ کلام یہ کہ اس جماعت کا یہ قول اصولِ حکمت کے مطابق نہیں ہے، کیونکہ عقل اور حکمت کی رُو سے ثبوت، وجود کا مراد ہے اور جو چیز ثابت ہے وہ لامحالہ موجود بھی ہوگی اور جو چیز خارج میں موجود نہیں ہے اور اصطلاح میں معدوم ہے وہ ثابت بھی نہیں ہوگی۔۔۔ ابن عربیؒ، جیسا کہ ہم نے دیکھا، موجودات کی ماہیتوں کو جنہیں وہ اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں انل سے عین و خارج میں نہیں بلکہ علم الہی میں ثابت یعنی موجود جانتے ہیں جس طرح ہمارے افکار ہماری عقلوں اور ہمارے ذہنوں میں موجود ہیں، ان افکار کا وجود نہ تو عقل و ذہن سے الگ ہے نہ اُن پر زائد؛ یونہی اعیانِ ثابتہ بھی علم حق میں موجود ہیں۔ ان کا وجود، وجودِ خداوندی ہی کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ ایک اعتبار سے اعیانِ ثابتہ کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا عین ہے۔ پس اعیان کے ثبوت کے باب میں شیخ کی مراد اُن کا ثبوتِ خارجی نہیں بلکہ علم الہی میں اُن کا وجودِ علمی ہے جو اُن کے وجودِ خارجی پر ادلیت رکھتا ہے۔۔۔ بنا بریں معتزلہ کے برخلاف ابن عربیؒ کے یہاں اعیانِ ثابتہ کا ثبوت وجود کے مقابلے میں عام تر نہیں بلکہ اس کی ایک نوع ہے؛ لہذا ثبوتِ اعیان کا اعتقاد عقل اور حکمت کے اصولوں کے منافی نہیں۔ مختصر یہ کہ معتزلہ کے معدومات اور ابن عربیؒ کے اعیانِ ثابتہ کے درمیان مندرجہ ذیل اختلافات اور امتیازات دیکھے جاسکتے ہیں :-

معتزلہ کے معدومات وجود سے بھی قبل، ہر فاعل اور خالق سے بے نیاز، خارج میں تقرر اور ثبوت رکھتے ہیں اور یہ ثبوت وجود کی کوئی نوع نہیں بلکہ وجود اور نفی (لا وجود) کے درمیان واسطہ ہے۔۔۔

ابن عربیؒ کے اعیانِ ثابۃ قبل از وجودِ خارجی علمِ الہی میں ثابت ہیں اور یہ ثبوت اولاً فی الخارج نہیں بلکہ فی العلم ہے، ثانیاً مستقل نہیں بلکہ وجودِ حق سے وابستہ اور ایک لحاظ سے اُس کا عین ہے اور ثالثاً وجود اور لا وجود کے درمیان واسطہ نہیں بلکہ وجود ہی کی ایک نوع یعنی وجودِ علمی ہے۔ اس بنا پر معتزلہ کے عقیدے کے مطابق خلق، ثابباتِ خارجی کو وجودِ خارجی عطا کرنے سے عبارت ہے، جب کہ ابن عربیؒ کے اعتقاد میں خلق کا مطلب ہے ثاببات و موجوداتِ علمی کو وجودِ خارجی عطا کرنا۔ علاوہ ازیں معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ حق تعالیٰ سے ایجادِ پاکر اعیانِ بذاتِ خود فی الخارج موجود ہو جاتے ہیں، تاہم جس طرح کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عربیؒ کے عقیدے کے مطابق خارج میں اعیانِ ثابۃ کے احکام و آثار ہی ظہور اور وجود پاتے ہیں، وہ خود نہیں۔ جیسا کہ شیخ نے فتوحاتِ بھکتیہ میں ایک جگہ خود لکھا ہے: "اشاعرہ کی نظر میں ممکن حالتِ عدم میں یعنی قبل از ایجادِ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ حق تعالیٰ اُسے ایجاد کرتا ہے تو وہ وجود ہوتا ہے معتزلہ کے خیال میں ممکن قبل از ایجاد بھی ایک عینِ ثابت رکھتا ہے جسے حق تعالیٰ وجود عطا کرتا ہے، لیکن ممنوع کے لیے کوئی عینِ ثابت نہیں، کیونکہ خارج میں اُس کا وجود محال ہے، تاہم حق کی معرفت رکھنے والے اہل اللہ اس طرف ہیں کہ اشیاء کے لیے اعیانِ ثابۃ ہیں اور ان اعیان کے ثبوتی احکام ہیں جو خارج میں ظہور اور وجود حاصل کرتے ہیں۔"

اب تک کی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ اعیانِ ثابۃ اللہ تعالیٰ کی شبلی ذاتی اور فیضِ اقدس سے ازل سے علمِ حق میں ثابت ہیں اور اُس کے وجود سے موجود، لیکن یہ اعیانِ عینِ حال میں معدوم یعنی ناممحول ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ حق سے الگ ان کا کوئی وجودِ خارجی نہیں۔ جس طرح یہ ازل سے معدوم اور مخفی ہیں بالکل اسی طرح ابد تک اسی حالتِ عدم اور پردہٴ اختفاء میں رہیں گے جو چیزیں حق تعالیٰ کی شبلی شہودی سے ظاہر ہوتی ہیں اور فیضِ مقدس

یعنی اور خارجی وجود حاصل کرتی ہیں، وہ اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار ہیں، خود اعیانِ ثابتہ نہیں۔

اب وہ مقام آگیا ہے کہ ابنِ عربی اور ان کے متبعین کی نظر سے اس ظہورِ عینی کی چگونگی کا بغور جائزہ لیا جاتے۔ ان حضرات کے اقوال سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اعیان کے احکام و آثار کے ظہور میں دو اعتبارات پائے جاتے ہیں: یا تو وجودِ حقِ آئینہ سے جس میں خود اعیانِ ثابتہ اور ان کا وجودِ حقیقی نہیں بلکہ ان کے احکام و آثار ظاہر ہوتے ہیں، یا اعیانِ ثابتہ آئینے کی مثال میں جس میں حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شیئوں و تجلیات رونما ہوتے ہیں یا پھر وہ وجود جو ان کے حسبِ اقتضاء دائرہ تعین میں آیا ہے، لیکن یہ وجود وجودِ متعین ہے، وجودِ حقیقی نہیں، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے۔

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گراست

یا لور حق آئینہ داعیان صوراست

در چشم محقق کہ حدید البصر است

ہر یک زین دو آئینہ اسن دگر است

بناہ برای ہر دو اعتبار سے، جیسا کہ بار بار بتایا گیا، اعیانِ ثابتہ بذاتِ خود ظاہر نہیں ہوتے اور نہ وجودِ حقیقی، کیونکہ یہ دونوں ازلًا اور ابدًا حالتِ اخفاء اور مرتبہ بطون میں ہیں اور جو کچھ نمودار ہے وہ باعتبارِ اقولِ اعیان کے احکام و آثار ہیں اور باعتبارِ دومِ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شیئوں و تجلیات ہیں یا دوسرے لفظوں میں وجودِ متعین۔ پس ہر صورت ممکنات کا وجود فی الخارج وجودِ حقیقی کے تعین اور تمیز سے عبارت ہے جو کسی مرتبہ ظہور میں انہی اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے جو حقائق ممکنات ہیں۔ یونہی ذاتِ حق جس طور سے کہ اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہے، اسی طرح تجلی اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و

آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبدع ہے۔ مبدع اور ذوی المبدع کے بیچ ایک نسبت بلکہ معیت اور مقارنت موجود ہے، لیکن یہ مقارنت اُس طرح کی نہیں ہے جو عرض اور عرض، عرض اور جوہر اور جوہر اور جوہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ مقارنت ہے جو مبدع کو ذی المبدع کے ساتھ پہنچی ہے جس میں حیز و مکان اور موضع و محل کی کوئی شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ مجرد تاثر اور تاثر کی نسبت ہے اور اُس تاثر سے مقصود حق تعالیٰ کا احاطہ قیومی ہے جو اشیاء و اعیان اور اُن کے رنگا رنگ ظہور اور مختلف آثار و احکام کو محیط ہے۔ ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو جائے کہ اس گفتگو کی رو سے آثار و احکام مختلف ہیں، جیسے کہ مثلاً جلنا، جلانا اور روشنی آگ کے آثار و احکام ہیں اور بہاؤ، رطوبت اور ٹھنڈک پانی کے۔ غرض تمام اشیاء کے ساتھ یہی معاملہ ہے کہ اُن کے آثار اور احکام یا ہم مختلف ہیں، جب کہ دوسری طرف یہ صورت ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود حقیقت واحد ہے جس میں فرق اور اختلاف کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا؛ لہذا وہ ایسے متضاد اور متفاوت آثار کا مبدع اور ایک ہی وقت میں ان سب کی صورتوں میں ظاہر اور اُن کے ساتھ اکٹھا کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ابن عربی اور ان کے پیرو اس باریک اور عمیق عرفانی نکتے کو عام لوگوں کے ذہن اور عقل سے نزدیک لانے کے لیے "وللّٰہ المثلّ الاعلیٰ فی السموات والارض" کی آیہ مبارکہ سے استناد کرتے ہوئے بہت ہی سامنے کی مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں :-

۱۔ سورج کی روشنی جب مختلف رنگ، سائز اور بناوٹ کے شیشوں میں سے

ہو کر دیوار پر پڑتی ہے تو دیوار پر وہی رنگ وغیرہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔

یوں معلوم ہوتا ہے گویا یہ تمام خصوصیات خود نورِ آفتاب کی ہیں؛ حالانکہ

نورِ آفتاب بذاتِ خود ان تمام خصوصیات سے خالی اور عاری ہے، مگر

اس کے باوجود یہ سارے رنگ، سائز اور بناوٹ اسی کی وجہ سے ظہور پاتے

ہیں۔ پس شے واحد سے جو مختلف قابلیتوں اور استعدادوں تک پہنچ سکتی ہے، مختلف آثار کا ظہور نیز ان آثار کے ساتھ اُس کی مقارنت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ثابت ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے :-

۵ آفتاب در ہزاراں آجگینہ تافتہ
پس بہ رنگ ہریکے تالیے عیاں انداختہ
جلد یک نور است لیکن رنگہائے مختلف
اختلاف در میان این دال انداختہ
یا

۵ اعیان ہمہ شیشہائے گوناگون بود
کافقادی بر آں پر تو خوردشید وجود
ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد و کبود
خوردشید در آں ہم بہاں شکل نمود

اس تمشیل میں جو معانی پوشیدہ ہیں ان کی شرح یہ ہے کہ اعیان ثابتہ جن کے رے میں بتایا جا چکا ہے کہ علم الہی میں موجود ازلی صورتیں ہیں، ان آئینوں کی مثال میں اور رنگ، اوضاع، سائز، بناوٹ اور دیگر تمام خصوصیات ان اعیان کے احکام و آثار۔ جیسا کہ کئی مواقع پر بیان ہو چکا ہے کہ ہر عین ثابت کچھ ایسے آثار احکام رکھتا ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، دوسرے اعیان میں نہیں آتے جاتے۔ اسی طرح وہ شیشے بھی ہیں۔ ہر شیشہ اپنا ایک خاص رنگ، وضع شکل اور بناوٹ رکھتا ہے جو دوسرے شیشوں سے مختلف ہے۔ اعیان ثابتہ کے فی الخارج احکام کے ساتھ وجود حق کی بندہیت کی نسبت ایسی ہے جیسے ان آئینوں پر سورج کا پرتو، اور مفروضہ دیوار گویا عالم خارجی ہے اور وہ نور و ان شیشوں کے مختلف رنگوں اور شکلوں میں ظاہر ہوا ہے، موجودات خارجی کے

تنوع کی علامت ہے۔ اس تمثیل اور اس کی تشریح سے مندرجہ ذیل نتائج تک رسائی ہوتی ہے :-

نتیجہ اول :

ہر موجود فی الخارج ، واقع میں دو چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک عین ثابت کا اثر یا ماہیت اور دوسرے اس کا مبدع مقارن۔ بناء بریں موجودات خارجی کی دو جہتیں ہیں : خلقیت ، امکان اور عبودیت جو جہت ماہیت ہے ، اسے فرق کہا جاتا ہے۔ جو شخص اس جہت کو باری تعالیٰ کا عین سمجھے وہ کافر ہے ، کیونکہ یہ جہت تو امکان صرف اور عبودیت محض ہے۔ البتہ دوسری جہت مبدع کی جہت ہے ، یعنی حقیقت و جوب اور عبودیت کی جہت۔ اسے جمع کہتے ہیں۔

نتیجہ دوم :

دیوار پر منکس اور مختلف رنگوں میں ظاہر ہونے والا نور حقیقہ موجود خارجی ہے نہ کہ اس کا عین۔ دیوار پر جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ تو بس نور ہے اور اس میں نمودار ہونے والے رنگ اصلاً معدوم ہیں مگر دیکھنے میں موجود یا ایسے موہبات ہیں جن کی حقیقت فنا ہے۔ یہاں نوریت جہت جمع ہے اور رنگینی جہت فرق۔ موجود خارجی ان دونوں جہات کا جامع ہے اور فی الحقیقت وجوب و امکان کے بیچ واسطہ اور برزخ۔ پس نہ تو واجب ، ممکن ہو سکتا ہے اور نہ ممکن ، واجب جہلا نور اور رنگ اور ماہیت اور مبدع میں تمیز نہیں کرتے اور انہیں ایک سمجھتے ہیں لیکن اہل معرفت نور کو نور ، رنگ کو رنگ ، ماہیت کو ماہیت اور مبدع کو مبدع ہی جانتے ہیں۔ نتیجتاً یہ حق شناس حضرات کثرت کو احکام میں کارفرما دیکھتے ہیں ، ذات میں نہیں۔ یہ لوگ اس امر سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ احکام میں رد و عمل کثرت اور تغیر وحدت ذات میں گزر نہیں رکھتے ، کیونکہ ذات کثرت اور تغیر سے بلند اور پاک ہے چاہے دیکھنے میں کثیر اور متغیر ہی کیوں نہ نظر

تھے، جیسے کہ نوزان رنگوں سے رنگین نہیں ہے مگر نظام ہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے۔
 اس سلسلے میں آخری بات یہ ہے کہ حقائق کا کشف رکھنے والا عارف جمع اور
 رقی کے مراتب کو باہم خلط ملط نہیں کرتا۔ وہ بندے کو بندہ اور رب کو
 رب ہی جانتا ہے۔

الصمد عبد الرّبی رب
 فلا تخالط ولا تخلط^{۳۷}

(۲) جام کی حدود و جہ شفا قیوت اور شراب کی لطافت کی وجہ سے جام اور شراب
 دونوں ایک چیز دکھائی دیتے ہیں؛ حالانکہ عقل جانتی ہے کہ یہ دو جدا جدا چیزیں
 ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں۔

رقّ التّحاج و رقت الخمر
 فتشابهتا و تشاكل الامر
 فكما منا خمر و لا قدح
 و كما منا قدح و لا خمر^{۳۸}

شیخ کے ایک پیرو فخر الدین عراقی نے بھی فارسی زبان میں یہی کہا ہے۔

از صفائے و لطافت جام
 در ہم آمیخت رنگ جام و مدام
 ہم جام است و نیست گوئی مے
 یا دہست و نیست گوئی جام
 تا ہوا رنگ آفتاب گرفت
 رخت برداشت از مساء ظلام
 روز و شب با ہم آشتی کردند
 کار عالم از آن گرفت نظام^{۳۹}

اس مثال میں جام ماہیت اور عین ثابیت کے حکم و اثر کی علامت ہے،

شراب مبدء وجود کی اور ان دونوں کا اجتماع گویا موجود خارجی ہے۔ اس میں سے بھی کچھ نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ ایک نظر انھیں بھی دیکھ لیں تو بات واضح ہو جائے گی۔

نتیجہ اول :

جس طرح کہ صاف اور لطیف شراب شفاف پیالوں اور بوتلوں میں مختلف بلکہ متضاد رنگوں اور صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے؛ حالانکہ وہ فی الواقع ان میں سے کسی رنگ میں داخل نہیں ہوئی اور نہ اُس نے ان میں سے کوئی شکل قبول کی ہے۔ حق تعالیٰ کی حقیقت وجود کا بھی یہی حال ہے کہ اعیان ثابتہ کے آثار و احکام کی صورت میں ظاہر ہونے کے باوجود ان کے تغیر اور کثرت سے متاثر نہیں ہوتی۔ ان باہم متضاد، کثیر اور متغیر احکام و آثار میں ظہور کرنے سے اُس کی وحدت پر کوئی آنچ نہیں آتی۔ اُس کی قدسیت ان کی آلودگیوں سے آلودہ نہیں ہوتی اور اُس کی جلالتِ شان گراوٹ اور پستی کی طرف میل نہیں رکھتی۔

نتیجہ دوم :

اگر ہم موجود خارجی کو جو ماہیت یا عین ثابت کے حکم و اثر اور مبدء وجود کے درمیان جامع کی حیثیت رکھتا ہے، اُس کی جہت مبدءیت کی رُو سے مبدء وجود کا عین خیال کر لیں تو یہ غلط نہیں ہوگا اور اگر اُس کی جہت ماہیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اُسے مبدء وجود کا غیر کہہ دیں تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس لیے ایک اعتبار سے موجود خارجی نہ مبدء وجود کا عین ہے اور نہ غیر۔ جبکہ دوسرے اعتبار سے عین بھی ہے اور غیر بھی۔ — بالفاظ دیگر وہ نہ حق ہے اور نہ خلق، حق بھی ہے اور خلق بھی۔ فصوص الحکم میں ابن عربی کی ایک عبارت ایسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے: *ہے بے نقل فی الحون ما شئت۔ ان شئت قلت هو الخلق وان شئت قلت هو الخلق وان شئت قلت لاحق من کل وجہ ولا خلق من کل*

وجہ وان شئت قلت بالحیرة فی ذالک^{۱۰}۔ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم کون یعنی موجود خارجی کو نقص کی طرف اشارہ کرنے والی صفات کے اعتبار سے خلق کا نام دے سکتے ہو۔ صفات کمال کے اعتبار سے اُسے حق سمجھ سکتے ہو، ان دونوں میں موجود جمع کی نسبت کی رو سے اُسے حق المخلوق کہہ سکتے ہو اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اُسے نہ تو کل کا کل حق سمجھو، اور نہ پورا کا پورا خلق۔ اور اگر چاہو تو بالآخر اپنی حیرت کا ماجرا بیان کر یعنی اس بارے میں کچھ نہ کہو اور اپنی عاجزی اور ناتوانی کا اعتراف کر دو کیونکہ اور اک سے عاجز رہنا ہی اور اک ہے۔^{۱۱}۔

۳۔ بہت سے آئینے ہیں، کوئی چھوٹا کوئی بڑا، کوئی چوڑا، کوئی لمبا، کوئی ٹیڑھا ٹیڑھا اور کوئی بالکل سیدھا۔ یہ سب آئینے ایک ہی چہرے کو اپنے اپنے حساب سے مختلف روپ میں دکھاتے ہیں۔ آئینہ گول ہے تو وہ صورت بھی گول نظر آئے گی، چوکور ہے تو چوکور، بڑی ہے تو بڑی اور چھوٹی ہے تو چھوٹی۔ جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے :-

مشوقہ بیکسیت لیک بہنہادہ بہ پیش
از بہر نظرارہ صد ہزار آئینہ پیش
در ہر یک ازاں آئینہ ہا بنمودہ
بر قدر صفالت و صفا صورت خویش

لیکن اس کے باوجود یہ بات دیکھنے والے پر بھی اچھی طرح واضح ہے کہ ان مختلف اور متعدد آئینوں میں طرح طرح سے نظر آنے والی صورت اپنی ذات میں ایک ہی ہے۔

اس مثال کی شرح یہ ہے کہ آئینے اعیان ثابتہ کے متنوع اور مختلف احکام اور آثار کی علامت ہیں۔ ان آئینوں سے نمودار ہونے والا چہرہ گویا مبدع وجود

ہے جو وحدتِ حقیقی کے ساتھ واحد سے مگر اعیانِ ثابۃ کے آثار کے تعدد اور تنوع کے مطابق متعدد اور متنوع دکھائی دیتا ہے۔ ان آئینوں میں نمودار ہونے والے اس چہرے کے مختلف روپ اُس کے ظل اور عکس کی طرح ہیں۔ اس صورتِ حال میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ چہرہ آئینے میں ہے بھی اور نہیں بھی، تو وہ آئینے کا عین بھی ہے اور غیر بھی بلکہ نہ عین ہے نہ غیر۔ جب یہ سب باتیں صحیح ہیں تو یہ کہتا بھی درست ہوگا کہ صاحبِ چہرہ آئینے میں نظر آتا ہے اور نہیں بھی، جیسا کہ ایک عارف نے کہا ہے۔

بند آئینہ اندر برابر،
دراو بنگر بلبیس آں شخص دیگر
یچے از بازین تا چلیست آں عکس
نہ انیسیت و نہ آں پس کیست آں عکس

ایشائے خارجی بھی جو مبدع وجود کے ظہور کے زیر اثر اعیان کے مظاہر میں نمایاں ہوتی ہیں، مبدع وجود کے ظل اور عکس کا درجہ رکھتی ہیں مگر بذاتِ خود وجودِ اصلی سے عاری ہیں اور اسی لیے ایک رخ سے مبدع وجود کا عین ہیں اور دوسرے پہلو سے غیر۔ اس بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ مبدع وجود ظاہر بھی ہے اور غیر ظاہر بھی، نیز یہ کہنا بھی ٹھیک ہوگا کہ موجوداتِ خارجی پر نظر کرنے سے مبدع وجود کو دیکھا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی۔

۴۔ دریا کا پانی مختلف صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے۔ بخارات بنا، بخارات اکٹھے ہو کر بادل بن گئے، بادل سے بارش ہوئی، بارش کا پانی جمع ہو کر نالہ بن گیا اور نالہ پھر دریا میں مل گیا۔ یہاں یہ بات کہے بغیر ہی ظاہر ہے کہ یہ ساری صورتیں اسی آبِ دریا کی ہیں۔

ہر نقش کہ بر تختہ ہستی پیدا است
آں صورتِ آں کھیت کالِ نقشِ آراست

دریائے کہن چو برزند موجے تو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

پس دریا کا پانی کہ فی الحقیقت ایک ہی ہے مگر مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔۔۔۔۔ کبھی بخارات کی شکل میں، کبھی ابر کی، کبھی حباب کی اور کسی وقت لہروں اور نہروں کے روپ میں نمودار ہوتا ہے۔۔۔۔۔
اس تمثیل میں بخارات، بادل، بلبے، موجیں، ندیاں اور نہریں موجودات خارجی ہیں جن کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ اعیان ثابتہ کے آثار و احکام ہیں جو خارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ دریا کا پانی وجودِ حق کی علامت ہے جو اعیان ثابتہ کے آثار کی مختلف صورتوں اور شکلوں میں فی الخارج ظہور کرتا ہے۔۔۔۔۔

موجہائے کہ بہرستی راست
جملہ مرآب را حباب بود
گرچہ آب حباب باشد دو
در حقیقت حباب، آب بود
پس ازیں رے ہستی اشیاء
راست چون ہستی سراب بود

یا

ز دریا موج گوناگون بر آمد
ز بیچونی بزنگ چون بر آمد
گے در کسوت لیلیٰ فرود شد
گے بر صورت مجنوں بر آمد

تادان نہیں جانتے کہ پانی کی یہ تمام مختلف اور متنوع صورتیں، یعنی موج، حباب، بخارات، ابر، باراں، برف، سیل، نہر اور ندی وغیرہ حقیقتاً دریا ہی تو ہیں۔

تاہم جاننے والے اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ وہی دریا کا پانی ہے کہ ان متنوع صورتوں میں ظاہر ہوا ہے جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں مگر درحقیقت ان کے درمیان کوئی غیریت، اختلاف اور تضاد موجود نہیں ہے۔

اس مثال سے یہ نتیجہ برآید ہوا کہ جس طرح پانی کی ظاہری کثرت اور رنگارنگی کی وجہ سے دریا کثرت اور تنوع کا شکار نہیں ہوتا اور اس کی وحدت جوں کی توں رہتی ہے، بالکل اسی طرح موجودات خارجی کی کثرت اور تنوع بھی حق کی وحدت کو نقصان نہیں پہنچاتی جو ان کا مبدیہ وجود ہے۔ حق تعالیٰ جو واحد حقیقی ہے، موجودات کی گونا گوں صورتوں میں ظہور کرنے کے باوجود اپنی وحدت کو اسی طرح قائم اور محفوظ رکھتا ہے مگر چونکہ حق تعالیٰ کی وحدت کثرت کے پرے میں پوشیدہ ہے، اس لیے غفلت کے مارے ہوئے جاہل اس سے بے خبر رہتے ہیں۔ وہ کثرت کے علاوہ نہ کچھ دیکھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں۔

بحریت وجود، جاوداں موج زماں

زاں بحر ندیدہ غیر موج اہل جہاں

از باطن بحر موج ہیں گشتہ عیاں

بر ظاہر بحر و بحر در موج نہاں

الف لفظی ایک آواز سے ممتد اور مطلق جو اس بات کی پابند نہیں کہ اسے کسی خاص مخرج سے ادا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ الف مکتوبی بھی حروف کی کسی مخصوص شکل کے ہونے اور نہ ہونے میں مقید نہیں مگر اس کے باوجود الف لفظی تمام حروف لفظی کی حقیقت ہے جو بہت سے مخصوص مخارج کی ادنیٰ بدلتی کیفیات میں شامل ہے اور مختلف اسماء سے موسوم۔ الف خطی بھی سارے حروف مکتوبی کی اصل ہے جو مختلف شکلوں میں متشکل ہے اور متعدد ناموں سے منسوب۔ بنا بریں تمام حروف فی الواقع الف ہی ہیں جو خود

حرف نہ ہونے کے باوجود حروف کی گونا گوں شکلوں اور کتابتوں میں ظاہر ہوا ہے۔
 اگر الف اطلاق اور وحدت کے مرتبے سے تقييد اور کثرت کے درجے میں تمیز
 نہ کرتا تو حروف کی شکلیں اور صورتیں ظاہر نہ ہوتیں۔ پس صورتوں میں تمام اختلاف
 کے باوجود حروف اپنی حقیقت میں واحد ہیں۔

۵ اعیانِ حروف در صورتِ مختلفند

لیکن ہم در ذاتِ الف مختلفند

از روئے تعین ہم با ہم غیرند

و از روئے حقیقت ہم عین الفند

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، موجوداتِ خارجی اعیانِ ثابتہ کے خارجی
 احکام و آثار ہیں۔ یہاں حروف کو موجوداتِ خارجی کی جگہ سمجھنا چاہیے۔
 حق تعالیٰ کا وجود مطلق جو خارجی موجودات کے ظہور اور وجود کا سرچشمہ ہے،
 الف ہے، جس کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ اپنی ذات میں مطلق ہے
 اور ہر قید سے بلند اور پاک، لیکن اس کے باوجود الف حروف کی تمام صورتوں
 اور شکلوں کے ظہور کی بناء ہے؛ حالانکہ یہ شکلیں تقييد کے درجے سے اُپر نہیں
 اُٹھتیں جس طرح کہ الف اگر اپنے مرتبہ اطلاق سے مرتبہ تقييد میں نزول نہ
 کرتا تو حروف ظاہر نہ ہوتے، اسی طرح تعالیٰ کا وجود مطلق بھی اگر حضرت اطلاق
 سے مراتب تعینات میں تمیز نہ کرتا تو موجوداتِ خارجی ظاہر نہ ہوتے اور
 جس طرح کہ الف قیوم حروف ہے، حروف کا تحقق اور شکل اسی سے وابستہ ہے۔
 حق تعالیٰ کا وجود مطلق بھی تمام موجودات کا قیوم ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ
 حروف کا باہمی اختلاف اور تفریق الف کی وحدت ذاتی کو متاثر نہیں کرتے جو
 ان کا مبدع و ظہور ہے، بالکل اسی طرح اعیانِ ثابتہ کے خارجی احکام و آثار کے
 بیچ پایا جانے والا اختلاف اور تنوع وجود حق تعالیٰ کی وحدت میں بھی خلل نہیں
 ڈالتا، کیونکہ یہ موجودات اگرچہ ایک اعتبار سے اس کا عین ہیں مگر دوسرے اعتبار
 سے اس کا غیر بھی ہیں۔

۶۔ اشیائے خارجی کی صورت میں حق تعالیٰ کا ظہور ثابت اور واضح کرنے کے لیے وحدت الوجودی تصوف میں واحد کے ظہورنی الاعداد یعنی تمام اعداد میں واحد کی شمولیت اور اس کے ظہور کی مثال دوسری مثالوں کے مقابلے میں زیادہ موردِ توجہ رہی ہے۔ اسے بیانِ مطلب کے لیے ایک مکمل مثال سمجھا جاتا رہا ہے۔ مثال کچھ یوں ہے کہ ایک جب مکرر ہوتا ہے تو پہلی تکرار میں دو بن جاتا ہے، دوسری میں تین، تیسری میں چار، چوتھی میں پانچ..... بغرض اس سلسلے کو لامتناہی بھی کر دیجیے تو صورتِ حال یہی رہے گی اور اگر ایک کی یہ تکرار نہ ہو تو کوئی بھی عدد تحقق نہ ہوگا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام اعداد ایک ہی کی تکرار کی وجہ سے تحقق پاتے ہیں اور یہ سب اپنے ظہور اور تحقق کے لیے ایک کے ظہور کے محتاج ہیں؛ گویا مراتبِ اعداد پر نظر کرنے سے یہ صورت سامنے آتی کہ ایک یعنی واحد اپنے مقامِ ذات میں اعداد کے وجود اور ان کی صورتوں میں ظہور کرنے سے مستغنی اور بے نیاز ہے۔ اعیانِ ثابتہ کے احکام اور موجوداتِ خارجی بھی اس معنی میں اعداد کے مانند ہیں اور ایک کا ہندسہ حق تعالیٰ کے وجودِ مطلق کی علامت سے جس طرح کہ اعداد اپنے تحقق کی حجت سے ایک کے محتاج ہیں جب کہ ایک اپنے مقامِ ذات میں ان سے بے نیاز ہے، اسی طرح اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار بھی اپنے اپنے ظہور اور وجود کے لیے حق تعالیٰ کے ظہور اور وجود کے محتاج ہیں لیکن خود حق تعالیٰ اپنے مقامِ ذات میں ان سے یعنی عالم اور عالمیان سے بے نیاز ہے، اور جیسے کہ ایک کو اپنے کمالات کے اظہار کے لیے اعداد کی حاجت ہے جو اس کے لامتناہی مظاہر ہیں، تاکہ وہ ان کے وسیلے سے اپنے بے پایاں کمالات کا اظہار کر سکے، ویسے ہی حق تعالیٰ کو بھی اپنے بے حد اور بے شمار کمالات کے اظہار کے لیے خارجی موجودات اور اشیاء جو اس کے لامتناہی مظاہر ہیں، کی ضرورت ہے تاکہ ان کے ذریعے سے اپنے بے انت کمالات ظاہر کئے لیکن یہاں یہ بات بہر حال ملحوظ رہنی چاہیے کہ اعداد کی یہ حاجت جو ایک کو درپیش ہے، مقامِ ذات میں ایک کے نقص پر دلالت

نہیں کرتی، اسی طرح خارجی موجودات کی ضرورت ذاتِ حق میں کوئی کمی ثابت نہیں کرتی کیونکہ یہ احتیاجِ ذاتی نہیں ہے اور جہاں احتیاجِ ذاتی نہ ہو وہاں نقص کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ اس بات کو توئیں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ جس طرح اعداد کا وجود جو ان کے کمال اور عدم کمال کا سبب ہے، ایک کی ذات میں کسی نقص کا موجب نہیں ہو سکتا، اسی طرح موجودات کا وجود کہ ان کے کمال اور عدم کمال کا باعث ہے، ذاتِ حق میں کسی کمی کی وجہ نہیں بن سکتا۔ جس طرح اعداد کا کمال اور نقص خود انہیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ ایک کی طرف جو ان کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوا ہے، کیونکہ مثال کے طور پر چار کے عدد کا نقص اور کمال خود اس کی ماہیت کا حصہ ہے جس کا اقتضا ہے کہ ایک کا عدد اس میں فقط تین یا تکرار پائے، اسی طرح موجودات کا کمال اور نقص بھی خود انہیں کی طرف سے ہے اور انہیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ وحدانی کی طرف جو ان کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوئی ہے، کیونکہ ان کی ماہیت اور ظرفیت کا تقاضا ہے کہ حق تعالیٰ ایک خاص رنگ کے ساتھ ان میں ظہور کرے اور تجلی فگن ہو۔ جسے ایک کو دو کا آدھا، تین کا تنہائی اور چار کا چوتھائی وغیرہ کہتے ہیں مگر ان ناقصہ نسبتوں اور اضافتوں کو ایک کی واحدیت میں خارج نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ یہ نسبتیں تو کچھ بھی نہیں محض اعتبارات ہیں، ویسے ہی عینِ مطلق سے لے کر ظہور کے آخری مرتبے تک حق تعالیٰ کا وجود ایک ہی ہے جو تجلیات اور تعینات کے اختلاف اور تنوع کے مطابق مختلف مراتب میں مختلف ناموں سے موسوم ہے اور کیونکہ یہ تعینات محض اعتبارات ہیں؛ لہذا ان سے اُس رفیع الدرجات ذات کی احدیت متاثر نہیں ہوتی۔ غرض اس بات کو بے شمار پہلوؤں سے دیکھا جاسکتا ہے۔ تفصیل میں جانا تو ہمارے لیے ممکن نہ ہوگا؛ لہذا دو ایک ضروری امور اور بیان کر کے ہم اس گفتگو کو ختم کر دیں گے۔ جس طرح ایک اعداد کے تمام مراتب میں الگ الگ انداز سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر مرتبے میں ایک خاصیت

اور خصوصیت پیدا کرتا ہے جس کے نتیجے میں ہر عدد کی حقیقت دوسرے اعداد کی حقیقت سے مختلف اور جدا نظر آتی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ سب دراصل ایک یعنی واحد کے مرتبے کی تفصیلات اور اس کا ظہور ہیں، کیونکہ جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ یہ ایک ہی ہے جو ان متعدد مراتب میں ظاہر ہوا ہے، افزونی اور کثرت کی علت اور اعداد کی پیدائش کا سبب بنا ہے، اسی طرح ذاتِ حق بھی اعیانِ ثابۃ اور موجودات کی ماہیتوں میں ان کے حسبِ حال اور ان کی استعداد کے مطابق ظہور کرتی ہے مگر چونکہ اعیان کے احوال اور استعداد آپس میں مختلف اور جدا جدا ہیں؛ لہذا موجودات جو حق تعالیٰ ہی کے ظہور سے ظاہر اور اسی کی تجلی سے روشن ہیں باہم ایک دوسرے سے مختلف نظر آتی ہیں، لیکن اس ہمہ گیر اختلاف اور غیریت کے باوجود تمام موجودات حق تعالیٰ کے وجود واحد ہی کی تفصیلات ہیں جو ان سب کی علت ہے اور انھیں وجود اور ظہور دینے والا، جیسے کہ ایک موجود نہ ہو تو تمام اعداد بھی معدوم ہی رہیں گے، اسی طرح حق تعالیٰ کے عدم سے کل موجودات کا عدم لازم آئے گا۔ جس طرح ایک کا نہ کوئی جز ہے اور نہ مثل اولیٰ ہی ذاتِ حق کا بھی نہ کوئی جز ہے اور نہ مثل۔ نیز یہ بھی دیکھئے کہ جس طرح اعداد کی بقا ایک کی بقا کے ساتھ مشروط ہے۔ اسی طرح موجودات کی بقا بھی حق تعالیٰ کی بقا پر منحصر ہے۔ جس طرح دو، تین، چار، پانچ وغیرہ میں ایک کی شمولیت ایک خاص جہت سے ہے، ان اعداد کے مراتب میں اس کی ذات اور اس کے نام کا ظہور نہیں بلکہ سرگز نہیں ہوتا، اسی لیے ان اعداد کو دو، تین، چار، پانچ وغیرہ کہا جاتا ہے، انھیں ایک کوئی نہیں کہتا۔ اور پھر اگر ایک کی ذات اور اس کا نام اعداد کے کسی بھی مرتبے میں ظاہر ہوا ہوتا تو اس عدد کی اپنی حقیقت باطل ہو چکی ہوتی۔ اسی طرح مراتبِ موجودات میں حق تعالیٰ کا ظہور بھی ایک خاص پہلو سے ہے۔ اس کی ذاتِ متعال ان مراتب میں ہرگز تشتمل نہیں فرماتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حقائقِ موجودات باطل ہو جاتے۔ حاصلِ کلام یہ ہوا کہ جس طرح تمام لامتناہی اعداد

کا وجود ایک سے ہے مگر اس کے باوجود ایک ہمیشہ ہمیشہ اپنی ایجتا میں قائم ہے ، اسی طرح تمام خارجی موجودات اپنی کثرت اور تنوع کے ساتھ حق تعالیٰ کے وجود واحد سے موجود ہیں تاہم یہ کثرت حق تعالیٰ کو اس کی وحدت سے خارج نہیں کرتی ، اس کی واحدیت ازلاً اور ابداً برقرار ہے۔۔۔۔۔ ابن عربی نے نصوص میں بیان کیا ہے :- "فاختطلت الامور وظهرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومۃ فاوجد الواحد العدو وفضل العد الواحد"۔۔۔۔۔ ابن عربی اور ان کی پیروی کرنے والوں کے نزدیک مبدع آثار و احکام وہی واحد حقیقی ہے جو ہر ماہیت میں ایک خاص رنگ سے ظہور کرتا ہے جس سے دوسری ماہیتیں خالی ہیں ، اسی خاص ظہور سے اس ماہیت کے آثار و احکام ظاہر ہوتے ہیں۔ نیز اسی کے واسطے سے وہ ماہیت دوسری ماہیت پر اثر انداز ہوتی ہے تاکہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی فاعل نہ ٹھہرے اور لامؤثر فی الوجود الا اللہ ثابت ہو جائے۔۔۔۔۔ اشیا اور ان کی ماہیتوں کے ساتھ حق تعالیٰ کی اسی خاص نسبت کی وجہ سے شجر طور "انی انا اللہ" پکارا اور حسین بن منصور حلاجؒ "انی انا الحق"۔۔۔۔۔ مولانا روم نے بھی اپنے اس شعر میں یہی بھید بیان کیا ہے :-

سے حقا کہ ہم اولود کی میگفت انا الحق۔۔۔۔۔ درصوت الہی
منصور نبوداں کہ برآں دار برآسم۔۔۔۔۔ ناداں بگمان شد

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ اعیان کے آثار میں حق تعالیٰ کی تجلی اور ان آثار کا فی الخارج ظہور ان کے ساتھ علم الہیہ کے تعلق کی ترتیب اور اعیان کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق ہے ؛ یعنی اللہ تعالیٰ اعیان ثابتہ کے آثار و احکام کو علم ازلی میں ثابت ان کی ترتیب اور حالت کے مطابق خارج میں موجود اور ظاہر کرتا ہے اور ان کی صورتوں میں خود متجلی ہوتا ہے۔۔۔۔۔ شیخ اکبر اور ان کے متبعین اپنی مختلف تحریروں

میں اس مفہوم کی طرف طرح طرح سے اشارہ کرتے ہیں: مثلاً: "وما منا
 الا اولہ مقام معلوم وهو ما کنت بہ فی ثبوتک ظہرت بہ فی
 وجودک" یعنی ہم میں سے ہر ایک کے لیے علم الہی میں ایک مقام ہے جس
 سے تجاوز کرنا ممکن نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوت علمی میں تھے
 اور پھر اسی مقام کے ساتھ تم اپنے وجود خارجی میں ظاہر ہوئے۔

باب

قضا و قدر

ابن عربی اور ان کے مقلدین کے یہاں چند مسائل ٹہری اہمیت رکھتے ہیں، مسئلہ قضا و قدر ان میں سے ایک ہے جو اعیان ثابۃ اور ان کے احکام و آثار کے ظہور کی بحث سے پوری طرح متعلق ہے، لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اعیان ثابۃ کے مباحث کے فوراً بعد اس مسئلے پر بھی ایک الگ باب قائم کر کے گفتگو کر لی جائے۔ اس سلسلے میں ابن عربی کا موقف بیان کرنے سے پہلے ہم تمہید کے طور پر نہایت اختصار کے ساتھ اولاً تو یہ دیکھیں گے کہ لغت میں قضا و قدر کے کیا معنی ہیں اور پھر اسلامی فلسفے کی دوسری شاخوں میں اس کی تعریف تلاش کریں گے تاکہ اس مسئلے کی پوری وضاحت ہو جائے۔ یہ طریقہ ابن عربی کے تصور کو سمجھنے کے لیے مفید ہوگا۔

قرآن مجید اور لغت کی کتابوں میں قضا کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً قرآن میں یہ امر کے معنی میں آیا ہے:

”وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه“ یعنی تیرے رب نے حکم کر دیا ہے کہ اس کے علاوہ کسی کی عبادت مت کر، کہیں فیصلہ کرنے کے معنی میں، جیسے فقط ما انت قاض، یعنی کر گزر جو کچھ تو کرنے والا ہے، کہیں خلق اور اتمام کے معنی میں جیسے ”فقضیہن سبع سموات فی یومین“ یعنی پس آٹھ دنوں میں آسمانوں کو دودن میں اور کہیں خبر دینے کے معنی میں جیسے ”وقضینا الی

بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مستتین ولتعلن علواً کبیراً۔ یعنی صاف کہہ سنایا ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں کہ تم خرابی کرو گے ملک میں دو بار اور سرکشی کرو گے بڑی سرکشی۔

اہل شریعت کی اصطلاح میں قضا لڑائی جھگڑا ختم کرنے قبضے فیصل کرنے وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے۔ اشاعرہ کے یہاں قضا اللہ تعالیٰ کے ارادہ ازلی سے عبارت ہے جس نے اشیاء کے ساتھ تعلق پیدا کیا ہے اور فلاسفہ سے عنایت ازلی سمجھتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کا علم موجودات جو ہر موجود کا مبدع فیضان ہے۔ نصیر الدین طوسی کی نظر میں اقتضاء عالم عقلی میں تمام موجودات کے اجمالی اور ابداعی وجود اور اجتماع سے عبارت ہے جبکہ قدر انہیں موجودات کی شرائط کے حصول کے بعد ان کے فی الخارج وجود سے عبارت ہے جو تفصیل بھی رکھتا ہے اور ترتیب بھی۔

حدیث اصیغ بن نباتہ میں امیر المؤمنین حضرت علی بن ابی طالب نے قضا و قدر کو اللہ کا امر اور حکم جانا ہے اور اسے کافی شرح و بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ اس طرح قضا و قدر اور وعدہ و وعید، ثواب و عقاب اور امر و نہی کے درمیان کامل مطابقت اور یکسانی پیدا ہو گئی ہے۔

نعت میں وال کے سکون کے ساتھ قدر کے معنی ہیں اندازہ اور قدر کے معانی مقدار جب کہ وال پر زبر کے ساتھ اس کا مطلب ہے حکم،

امر اور حمتہ یعنی تقدیر۔ قرآن مجید میں یہ لفظ کہیں خلق اور کہیں بیان اور خبر کے معنی میں وارد ہوا ہے مثلاً: "وقدر فیہا اقواماً" یعنی ہم نے اس میں تمھارے لیے خوراکیں پیدا کیں، فابنجیناہ و اھلہ الا امراتہ قدونا ہامن الغابریں۔ یعنی پھر بچا دیا ہم نے ان کو اور اس کے گھر والوں کو سوائے اس کی بیوی کے، کیونکہ ہم نے خبر دے دی تھی کہ وہ پیچھے رہ جانے والوں میں سے ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں قدر کا استعمال واجب اور لازم کرنے کے

مفہوم نہیں بھی ہوا ہے جیسے "نحن قدرنا بینکم الموت" یعنی ہم نے ہی تمہارے درمیان موت کو ٹھہرا رکھا ہے۔ فلاسفہ اور بعض متکلمین کے نزدیک قدر موادِ خارجی میں تمام موجودات کے مفصل اور مرتب یعنی یکے بعد دیگرے وجود سے عبارت ہے جب کہ تصناء عالمِ عقلی میں موجودات کے مجموعی اور اجمالی وجود سے عبارت ہے۔ کبھی بندے کی قدرت فعل پر بھی قدر کا اطلاق کیا جاتا ہے، معتزلہ کو قدر یہی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ بندوں کے انحال کی نسبت قدرتِ الہی کی طرف کرنے کی بجائے خود بندوں کی قدرت کی طرف کرتے ہیں۔

ابن عربی اور ان کے پیرو قضا کو اشیاء ابن عربی کے یہاں قضا کا مفہوم کے بارے میں خداوند تعالیٰ کے اس حکم کلی سے عبارت جانتے ہیں جس کا وقوع غیب میں اعیانِ ثابتہ کے احکام احوال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے علم کے تحت ہے اور ان احکام و احوال کے خارجی ظہور سے پیشتر ہو چکا ہے۔ مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام اعیانِ ثابتہ کے احوال احکام کا علم رکھتا ہے۔ یہ احوال و احکام ازل سے اعیانِ ثابتہ میں سمائے ہوئے ہیں اور اب تک ان سے جدا نہیں ہوں گے۔ وہ ان کے وجودِ خارجی سے قبل ہی اپنے علم کے حسب اقتضاء ان پر جاگم سے یہ حکم کیا ہے، بخارجی اشیاء اور موجودات کے بارے میں قضاۃ الہی

جیسا کہ پچھلے گفتگو سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کے عقیدے میں قضا حکم سے عبارت ہے، نیز حکم اس کے علم کا مقتضاء ہے اور علم بھی تابع معلوم سے؛ لہذا یہ کہنا درست ہوگا کہ قضاۃ الہی معلوماتِ الہی، یعنی اعیانِ ثابتہ کے احکام و احوال کا مقتضاء ہے اور ان کے تابع۔ خصوص میں یہی بات اس طرح بیان کی گئی ہے:۔ اعلم ان القضا حکم اللہ فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات مما ہی علیہ فی نفسہا..... فما حکم القضا علی الاشیاء الا بہا۔ یعنی قضا کا مطلب ہے خداوند تعالیٰ کا اشیاء

میں حکم کرنا اور اشیاء میں اللہ کا حکم کرنا اس حد علم پر ہے جو اشیاء کی ذات اور ان کے حالات سے متعلق ہے کیونکہ حکم محکوم بہ، "محکوم علیہ" اور ان کے احوال استعداد کے علم کا مقتضی اور اس کے تابع ہے اور پھر یہ بھی ہے کہ علم الہی اشیاء کی ذات اور ان کے احوال کے مطابق ہے یعنی ان کے تابع؛ لہذا اللہ تعالیٰ کا اشیاء پر حکم کرنا خود اشیاء کا اقتضا ہے، کیونکہ وہ اشیاء کے بارے میں کوئی حکم نہیں کرتا تا وقتیکہ خود ان کا اقتضا نہ ہو۔ قیصری کی طرح ہمیں بھی اس نکتے کو یوں سمجھنا چاہیے کہ فقط واحدیت اور الوہیت کے مرتبے میں علم خداوندی اعیان اور ان کے احوال و استعداد کے تابع ہے، کیونکہ یہاں علم اور عالم اور معلوم کے بیچ ایک نوع کی مغایرت منظور ہے، تاہم مرتبہ احدیت میں چونکہ علم، عالم اور معلوم ایک ہی چیز ہیں، یہاں کسی طرح کی مغایرت ہی فرض نہیں کی جا سکتی، تابعیت کیسے منظور ہوگی۔

قدر کا مطلب سے اعیان کے احوال
ابن عربی کے یہاں قدر کا مفہوم | کا وقت معین کرنا اور ان میں سے ہر

ایک کو کسی معلوم زمانے، کسی مقرر شدہ وقت اور کسی خاص سبب کے ساتھ متعلق کرنا۔ شیخ اکبر کا عقیدہ یہ ہے کہ قصا میں وقت کا تعین نہیں ہے جب کہ قدر میں ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا اور ابن عربی کے ایک معین شارح کا شانی نے اس مسئلے کو اس طرح کھولا ہے کہ قدر اعیان کے احوال کی معین اوقات کے اندر تعین کا نام ہے جن میں تقدم یا تاخر نہیں پایا جاتا اور یہ احوال ایسے مقرر شدہ سبب یا اسباب کے ساتھ متعلق ہیں جو ان سے تجاوز اور تخلف نہیں کرتے۔ بالفاظ دیگر قدر، قصا کی تفصیل ہے اور ما قضا کی تقدیر، ان زمانوں کے مطابق جن میں نہ کمی ہے نہ زیادتی۔

ہم بتا چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک قضا و تابع معلوم ہے، قدر کے باب میں بھی ان کا یہی عقیدہ ہے کہ قدر بھی معلوم یعنی اعیان کے اقتضا اور استعداد کے تابع ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ قدر وقت معینہ کے ساتھ

اعیان کے احوال کی توقیت اور تعین ہے لیکن یہ توقیت اور تعین بھی فی الحقیقت خود اعیان کا مقتضاء ہے، کیونکہ اعیان اپنی اپنی استعداد کے حساب سے بذات خود اس کے طالب ہیں۔ اس بات کی روشنی میں یہ کہنا درست ہوگا کہ قضا کی طرح قدر بھی معلومات اور مقدرات یعنی اعیان کی استعداد کے تابع ہے۔

سر القدر جسے ابن عربی کبھی سر الاخلاص بھی کہتے ہیں، سے مراد ہے اعیان ثابۃ اور ان کی قابلیت، استعداد، احوال اور ان کی ذات میں منقش نقوش۔ جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اعیان ثابۃ میں سے کوئی عین بالذات، بالصفات، اور بالفعل جہان ہستی میں ظاہر ہو جائے؛ البتہ اس کی ذاتی استعداد، قابلیت اور خصوصیت کے حساب سے یہ ظہور ممکن ہے۔

سر القدر کا علم جسے ابن عربی بجا طور پر سب سے بڑے علوم میں علم سر القدر کہتے ہیں جو انسان کو ہستی کے عظیم راز سے آگاہ کرتا ہے یہ علم اشیاء کے اعیان، علم ازلی میں ان اعیان کے احوال، استعداد اور آثار پھر عالم خارج میں ان کے ظہور اور وجود کی کیفیت اور حق و خلق کے بیچ حقیقی ربط کا علم ہے۔ مختصر یہ کہ علم سر القدر اس نظام ہستی کے علم کا خلاصہ ہے جسے ہم عالم کہتے ہیں۔ پس اس علم کا حامل ہستی کے اسرار سے واقف اور بندوں کے احوال و افعال سے باخبر ہونا ہے اور اچھی طرح جاننا ہے کہ ہر موجود کے لیے ایک راستہ مقدر ہے جسے وہ خواہ نخواہ طے کرتا ہے اور اس تازن ہستی اور سر القدر کی پیروی کرنا ہے جو وجود کی ہر سطح پر حاکم ہے۔

کیونکہ علم سر القدر اعیان ثابۃ کے آثار، کائنات کے اسرار اور نبی نوع آدم کی سر نوشت کا علم ہے؛ لہذا اس کا عالم سر امر آرام و آسائش میں بھی ہوتا ہے، اور سخت تکلیف اور دکھ سے بھی دوچار رہتا ہے؛ گویا سر القدر کا علم فی الواقع نقیضین کا عطا کنندہ ہے، جیسا کہ فصوص میں آیا ہے: فالعلم جبہ

يعطى الراحة الكلية للعالم به و يعطى العذاب الاليم للعالم به
 ايضا فهو يعطى النقيضين^{۲۳} — ابن عربی کے معتبر شارحین مولد الدین جنیدی
 عبدالرزاق کاشانی اور داؤد قیسری کے مطابق اس عبارت کی شرح یہ ہے کہ چونکہ
 سرالقدر کا عالم اس کی برکت سے بخوبی جانتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کے ہائے
 میں اس کی ذات کے مقتضائے کے سوا کوئی حکم نہیں کیا ہے، اور پھر اسے یہ بھی
 معلوم ہے کہ ذات کسی بھی حال میں اپنے مقتضائے سے روگردانی نہیں کرتی، اور
 مقتضائے ذات میں سرگز کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا؛ لہذا وہ مطمئن ہو
 جاتا ہے کہ وہ ہر اس کمال تک یقیناً پہنچے گا جو اس کی حقیقت کا تقاضا ہے اور
 اپنے عین ثابت کا مطلوبہ رزق خواہ صوری ہو یا معنوی ضرور یا ضرور حاصل کرے
 گا۔ نتیجتاً وہ طلب، تلاش اور کاوش وغیرہ کے تجنب اور زحمت میں مبتلا
 نہیں ہوتا، اور اگر سرالقدر ہی میں اس کے لیے طلب اور دوڑ دھوپ مقدر ہو
 چکی ہو تو وہ اس میں بھی بخوبی اور باسانی بسر کرتا ہے لیکن خود کو کسی کھٹائی میں نہیں
 ڈالتا، اسی لیے وہ ہر حال میں اضطراب اور پریشانی سے الگ بالکل راحت اور
 آرام میں رہتا ہے۔ مگر دوسری طرف سرالقدر کو جاننے والا اپنے اسی علم کی وجہ
 سے دردناک مسببت اور عذاب سے بھی دوچار ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ
 اس کی ذات اپنے امور کا بھی تقاضا کرتی ہے جو اس کے نفس پر شاق ہیں، مثلاً
 تنگدستی، بیماری، جہالت، نادانی، حماقت وغیرہ۔ جب کہ اس کے مقابلے
 میں وہ دوسروں کو دیکھتا ہے کہ دولت، صحت اور دنیا و آخرت کی لذتوں تک
 پہنچنے کی پوری استعداد رکھتے ہیں۔ اس پر مزید یہ کہ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ان
 تکلیفوں اور مصیبتوں سے کوئی مفر بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ سب خود اس کی ذات
 کا مقتضائے اور مقتضائے ذات زائل نہیں ہوتا؛ لہذا اس صورت حال میں
 وہ اندوہ و حسرت کا شکار اور سخت عذاب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ پس یہ قول صحیح
 نکلا کہ سرالقدر کا علم نقیضین یعنی ضدین کا عطا کنندہ ہے۔^{۲۴}

ابن عربی کے خیال میں اکثر اہل عالم ستر القدر کے علم سے بے بہرہ ہیں باحتیٰ کہ پیغمبر بھی اپنی رسالت کی حیثیت سے اس کی آگاہی نہیں رکھتے ^{۲۴} اور یہ علم طریق وحی سے ان تک نہیں پہنچا ہے۔ وحی کے ذریعے انبیاء کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ بس اسی قدر ہے جتنا معاش اور معاد کے امور میں ان کی امتوں کے لیے ضروری تھا، نہ اس سے کم نہ اس سے زیادہ۔ اور ان امور میں امتوں کو ستر القدر کے علم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر انبیاء و مرسلین وحی کے وسیلے سے ستر القدر کے عالم اور اس کے نتیجے میں اعیان ثابتہ کے غیر متبدل احکام اور بندوں کے غیر متغیر احوال و افعال اور ان کی ختم مقرر شدہ روزی سے آگاہ کر دیتے جاتے تو حضرات انبیاء کی دعوت میں خرابی اور ان کے عزم و ہمت میں فتور پیدا ہو جاتا۔ ظاہر ہے کہ جب انھیں یہ معلوم ہو جاتا کہ انسانوں کے اعمال و افعال خود ان کے اعیان ثابتہ کا مقتضار ہیں جن میں ہرگز کوئی تغیر اور تبدل واقع نہیں ہو سکتا تو ان کا کام بے معنی اور بے مقصد ہو جاتا، کیونکہ کوشش، عزم، قوت اور ہمت، رسالت کا خاصہ ہے اور اس کا لازمی تقاضا۔ تاہم اولیاء کا وہ طالب جو سفرِ ثانی ^{۲۵} میں قائم، معرفت میں بیگانہ، علم میں راسخ اور دوسروں سے بہت بڑھ کر عالم اور کامل ہے؛ نیز انبیاء مرسلین اپنی ولایت کی حیثیت سے اس بھید سے واقف ہیں اور انسانوں کے گذشتہ و آئندہ سے آگاہ ^{۲۶} ستر القدر کا علم رکھنے والوں کے دو گروہ ہیں: ایک جماعت اس کا اجمالی علم رکھتی ہے، یہ لوگ اہل بہان یا اہل ایمان ہیں۔ ان کا علم دلیل یا ایمان کے واسطے سے ہے۔ جب کہ دوسری طرف کے حضرات ستر القدر کا تفصیلی علم رکھتے ہیں، یہ اہل کشف و اعیان ہیں۔ ان کا علم پہلے گروہ کے مقابلے میں اکمل اور اتم ہے کیونکہ انھیں خداوند تعالیٰ کے علم ازلی میں اعیان ثابتہ کے احوال و احکام نہایت صحت اور وضاحت کے ساتھ معلوم ہیں اور وہ ان احکام و احوال کی پوری پوری اطلاع رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کو اپنی ذات کا جو علم حاصل ہے وہ فی الواقع

ان کے بارے میں خدا کے علم کے مانند ہے، کیونکہ ہر وہ علم کا ماخذ ایک ہے، یعنی ان کے اعیانِ ثابتہ جو علمِ الہی میں ہیں اور خود انہیں بھی معلوم ہیں، جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ان حضرات کا علم کشفی اور عیبانی ہے، اس علم کی کیفیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعیانِ ثابتہ اور اعیان کے احوال کی تمام صورتوں کو لا انتہا تک ان پر منکشف کر دیتا ہے اور یہ لوگ اپنے اعیانِ ثابتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان لوازم اور احوال سے آگاہ ہوتے ہیں جو مختلف مراتب اور مقامات میں اعیان کو لاحق ہوتے ہیں۔ اگر کسی کا عین ثابت خاتم الابدیاء کے عین کی طرح اسم جامع الہی کا مظہر ہو تو وہ اپنے عین کے علم کے ضمن میں دیگر تمام اعیان سے بھی باخبر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا عین سارے اعیانِ ثابتہ کا احاطہ کیے ہوئے ہے جیسے اسم جامع تمام اسماء کو محیط ہے۔ اور اگر اس کا عین ثابت اسم جامع کے عین میں سمایا ہوا نہیں ہے بلکہ اس سے کسی طرح کی نزدیکی رکھتا ہے تو وہ شخص عارف اس قربت کی کمی بیشی کے حساب سے دوسرے اعیان کے احوال و لوازم کی خبر پاتا ہے۔ لیکن اگر یہ بھی نہیں ہے، اس کا عین دوسرے اعیانِ ثابتہ سے بالکل الگ تھلگ ہے تو اسے بس اپنے ہی عین کے احوال کا بتہ ہوگا، دوسرے اعیان اور ان کے احوال اس کے دائرہ علم سے باہر رہیں گے۔

مقصود یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا غضب اور رضا دونوں اس کے علمِ سر القدر پر مبنی ہیں۔ جب خداوند تعالیٰ

سزا قدر ہی کے سبب سے حق تعالیٰ نے خود کو غضب اور رضا سے موصوف کیا ہے

اپنے بندوں میں ایسی کامل استعداد دیکھتا ہے کہ رحمت و رافت کی مقتضی، علمی اور عملی کمالات کا سبب اور سعادتِ دارین کا باعث ہے تو خوش ہوتا ہے جس سے رضا کی صفت ظہور کرتی ہے، مگر جب وہ بندوں میں استعداد کی کمی اور خیر، رحمت، کمال اور سعادت کے لیے ان کی عدم قابلیت اور نافع علم و عمل کے سلسلے

میں اُن کی نااہلی ملاحظہ فرماتا ہے تو ناراض ہوتا ہے، اس طرح اس کی صفتِ غضب ظاہر ہوتی ہے۔

اسی بات کو دوسرے انداز میں یوں سمجھیے کہ اللہ تعالیٰ اعیانِ ثابتہ کا علم رکھتا ہے۔ وہ ان کے نقص و کمال اور کفر و ایمان کو جانتا ہے۔ ایمان اور طاعت کا تقاضا ہے کہ ان کے عین پر لطف و رضا کی تسبیح کی جائے، سو خداوند ایسا ہی کرتا ہے۔ بخیر کہ عین کا فرہور و غضب کا طالب سے سو اللہ تعالیٰ ان پر ایسی ہی تسبیح فرماتا ہے؛ لہذا اس صورت میں بھی یہ کہنا درست ثابت ہوا کہ سر القدر کا علم رضا و غضب کے ساتھ حق تعالیٰ کے اخصاف کا باعث ہے۔

علم القدر کی وجہ سے اسمائے الہیہ یا ہم متقابل ہوتے ہیں | کا بالذات عالم ہے اور اس علم ذات سے اُس کی نسبتوں اور کمالات یعنی اسماء و صفات کا علم خود بخود حاصل ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ رضا اور غضب بھی نسبت اور صفت ہی ہیں؛ لہذا حق تعالیٰ کا علم ذات ان کی پیدائش کا باعث ہے جس کے اثر سے اسمائے جمالِ جلال متحقق ہوتے ہیں اور نتیجتاً حُسن اور دوزخ کا ظہور ہوتا ہے۔ پس یہ درست ہوا کہ اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم فی المعنی وہی علم القدر ہے جو اُس کے اسماء کے ماہرین واقع تقابل کی پیدائش کا سبب بنا اور اسمائے متقابل کے ظہور کا باعث۔ یہاں تک پہنچ کر یہ بات بھی ٹھیک نکلی کہ قوتِ عظمت اور ہمہ گیری کے باب میں کوئی چیز سر القدر کی حقیقت سے ٹرھ کر نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا حکم عام ہے اور جس طرح یہ خلق میں حاکم اور متحکم ہے، اسی طرح حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات کے دائرے میں بھی اُس کا حکم اس جہت سے ثابت ہے کہ حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات بھی ایک خاص معنی میں عیانِ ثابتہ کے تابع ہیں؛ یعنی وہ حقیقت سر القدر کے مطالبے پر ہر عین کے

بارے میں اُس کی استعداد اور قابلیت کے مطابق حکم کرتا ہے۔ بنا براین سر القدر کی حقیقت جس طرح کہ خلق اور وجود مفید میں حاکم ہے کہ کسی مخلوق کو اس سے مفر نہیں، اسی طرح حق اور وجود مطلق پر بھی حاکم ہے، یعنی حق تعالیٰ بھی اعیان کے منتقنا اور سر القدر کی حقیقت کے مطابق ہی امر کرتا ہے۔

کفر و ایمان اور طاعت و عصیان انسان کی ذات کا اقتضا ہے | باب میں ایک

جو کچھ بیان کیا گیا اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہر انسان پیدائشی طور پر کافر یا مومن، گناہ گار یا فرماں بردار اور بدکار یا نیکو کار ہوتا ہے اور یہ کفر و ایمان اور طاعت و عصیان برآمدی کا ذاتی خاصہ ہے اور اس کے عین ثابت کا اقتضا۔ ابن عربی نے اس امر کو اپنی مختلف کتابوں اور رسالوں میں صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مثلاً فصوص الحکم میں تحریر کرتے ہیں: "فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر تلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبذل القول لدى"۔ یعنی جو شخص اپنے ثبوت عینی اور حالت عدم میں مومن تھا، اپنے وجود خارجی میں بھی اسی صورت میں ظاہر ہوگا۔ بے شک اللہ اس کے ایمان کا اُس وقت سے علم رکھتا ہے جب وہ شخص ابھی عدم کی حالت میں تھا اور خدا یہ بھی جانتا تھا کہ وجود خارجی حاصل کر کے بھی یہ آدمی مومن ہی رہے گا، اُس نے اسی جہت سے فرمایا ہے: "اور وہ ہدایت پانے والوں کو خوب جانتا ہے" اور اسی مضمون کو ایک آیت میں یوں تمام کیا ہے کہ میرے پاس بات بدلتی نہیں ہے، یعنی بعض کے کفر اور بعض کے ایمان کا امر اٹل ہے۔ قیصری نے اس عبارت کی شرح میں یہ کلام کیا ہے کہ امر خداوندی کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ قسم ہے جس میں ممکن ہی نہیں ہے کہ اعیان ثابتہ میں سے کوئی

عین اُس کی تعمیل سے روگردانی کرے وہ امرِ تکوینی ہے جن کا امرِ امتثال ممکن ہے۔ تاہم امر کی دوسری قسم یعنی امرِ تکلیفی کا عدم امتثال ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اعیان میں سے کوئی عین اس امر کی تعمیل میں پیچھے رہ جائے۔

قیسری کی مذکورہ تشریح، ابن عربی کی بعض عبارات اور ان کے دیگر شاگردین کے اقوال کے مطابق یہ نظر آتا ہے کہ ابن عربی قرآن مجید سے الہامی استناد کرتے ہوئے ایک اعتبار سے امر کی دو قسمیں کرتے ہیں: امرِ تکوینی اور امرِ تکلیفی۔

امرِ تکوینی، جس کی طرف کن ^{۳۵} کا لفظ اشارہ کرتا ہے اور شیخ اکبر اور ان کے شاگردین اسے ارادہ خدادندی اور مشیتِ الہیہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں، جس شے سے بھی معتقد ہوتا ہے اُسے موجود کر دیتا ہے اور یہ تعلق علمِ الہیہ یعنی حالتِ ثبوت میں قائم ہوا ہے۔ اسی لیے یہ امر خود اعیانِ ثابتہ کا مطلوب اور مسؤل ہے؛ لہذا اس کی خلاف ورزی کسی بھی طرح ممکن نہیں۔ دائرہ مستی میں جو کچھ ہے اسی امر کے زیر فرمان ہے، خیر ہو کہ شر، طاعت ہو کہ معصیت، ایمان ہو کہ کفر، ہر چیز معنوی طور پر خداوند تعالیٰ کی مشیت اور ارادے کو نافذ کر رہی ہے لیکن امرِ تکلیفی جو شرائع سماوی میں مختلف الفاظ کے ساتھ اللہ کے رسولوں کے ذریعے سے لوگوں تک پہنچا ہے، اس کی تعمیل بھی ممکن ہے اور عدمِ تعمیل بھی، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اپنے اپنے اعیانِ ثابتہ کی استعداد اور اقتضاء کے مطابق بعض لوگ اس کی اطاعت کریں اور بعض اُس کی مخالفت۔ البتہ یہ بات مسلم ہے کہ امرِ تکلیفی کی اطاعت باعثِ ثواب اور لائقِ تعریف ہے جب کہ اس کی مخالفت معصیت ہے اور مذموم۔ تاہم امرِ تکوینی کی تعمیل اور عدمِ تعمیل دونوں امرِ تکوینی کے تحت ہیں اور اس کے مطابق ^{۳۶}

چونکہ ہر انسان کا کفر و ایمان، سعادت و شقاوت اور طاعت و عصیان علمِ الہیہ میں ازل سے طے شدہ ہے اور اُس کی ذات میں شامل ہے؛ لہذا یہ کہتے ہوئے کہ ذاتی امور میں تعبیر اور تضار و قدر میں تبدل ممکن نہیں ہے، یہ خیال

پیدا ہوتا ہے کہ خداوند سبحان نے کافروں پر ظلم کیا ہے اور انہیں اس چیز کا حکم کیا ہے جو ان کی طاقت سے باہر ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے وہ شے طلب کر رہا ہے جو جو ان کے ذات اور ذاتیات سے موافقت نہیں رکھتی۔ — تاسم ابن عسری نے ان کے مقلدین نے اس خیال کو رد کیا ہے۔ ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ کوئی ظالم اور خود عرض حاکم یا جابر اور مطلق العنان بادشاہ سے جو اعیان ثابتہ کی استعداد، طلب، اقتضاء اور سوال کے کو یکسر نظر انداز کرے ان کے بارے میں جو چاہتا ہے حکم جاری کر دیتا ہے، بلکہ اس کے برعکس صحیح صورت حال یہ ہے کہ اعیان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا حکم خود ان کی استعداد طلب، سوال اور تقاضے کے مطابق ہوتا ہے۔ — چنانچہ خدا کی جانب سے کفار پر کوئی ظلم نہیں ہوا، اور ان کے تقاضے کے خلاف ان پر کوئی چیز بار نہیں کی گئی، اسی لیے اس جہت سے نہ تو اللہ تعالیٰ سے شکایت ٹھیک ہے اور نہ اس کی ستائش، کیونکہ شکوہ و شمار و دوزن اس جہت یعنی کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کی جہت سے خود انہی کی طرف راجع ہیں۔ — اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا تو افاضت و عود کی جہت سے ہے کہ اس نے اعیان ثابتہ کو ان کی اپنی استعداد اور قابلیت کے مطابق ہستی کی خلعت پہنائی ہے۔ — پس یہ عقیدہ بالکل درست ہے کہ اللہ تعالیٰ عادل ہے، اس نے اپنے بندوں پر کوئی ظلم نہیں کیا۔ بندوں پر جو ظلم ٹوٹتا ہے خود انہیں کی طرف سے ٹوٹتا ہے، یعنی یہ ان کی ذات کا تقاضا ہے جو ان کے کفر و عصیان اور ظلم و شقاوت کا سبب بنا ہے۔ — شیخ اکبر اللہ تعالیٰ کے عدل کو اخلاقی مفہوم کی بجائے فلسفیانہ معنی میں استعمال کرتے ہیں، یعنی اعیان ثابتہ کے اقتضاء کے مطابق افاضت و عود کی طرف میلان۔ — اگر عدل کا کوئی اخلاقی مفہوم مقصود نظر ہو تو وہ عدل سلبی یا عدل معطل یعنی عدم ظلم ہوگا، کیونکہ حقیقی عدل ایک ارادی عمل ہے اور کسی ایسی ذات کی صفت ہے جو عدل پر بھی قادر ہو اور ظلم پر بھی۔ — چونکہ ابن عربی ارادہ خداوندی کو اقتضاء اعیان

کے تابع سمجھتے ہیں اس لیے اُن کے نزدیک اپنے منقاروں اور متبادل معنی میں ارادے کو خدا کے ساتھ کوئی نسبت حاصل نہیں ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ خدانے اپنے بندے کا خمیر کفر سے نہیں اٹھایا، کیونکہ اس طرح اُس سے ایمان کا مطالبہ کرنا صاف ظلم ہوگا، بلکہ یہ تو خود بندے کا عین ثابت یا اُس کی طبیعتِ وجود ہے جو اس کے کفر کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی طرح خداوند تعالیٰ نے بندے کی سرشت کو ایک کفر ہی نہیں بلکہ ایمان سے بھی آمیخت نہیں کیا، لہذا اگر بندے پر کوئی ظلم ہوتا ہے تو ظالم خود بندہ ہی ہے اور اگر عدل ہوتا ہے تو عادل بھی وہ خود ہے۔ اللہ تعالیٰ تو بس وجود عطا کرتا ہے اور وہ بھی بندوں کے اعیانِ ثابتہ کی استعداد اور تقاضے کے مطابق۔ چنانچہ جیسا کہ اس گفتگو کے آغاز میں عرض کیا گیا کہ اللہ کا عدل ایک فلسفیانہ مفہوم رکھتا ہے یا پھر عدلِ سلبی یعنی عدمِ ظلم سے عبارت ہے۔



باب

خلقِ افعال اور جبر و تدبیر کا مسئلہ

اسلامی فلسفے کے اہم مسائل میں ایک مسئلہ خلقِ افعال کا بھی ہے جس کے بارے میں بڑے مباحثے اور جھگڑے کھڑے ہوتے رہے۔ جھگڑا یہ ہے کہ انسان کے اختیاری افعال خود اس کی قدرت میں ہیں اور انسان ہی ان کا خالق ہے یا یہ افعال اللہ کے خلق کردہ اور اس کے قبضہ قدرت میں ہیں؟ اس نزاع میں البتہ یہ بات دونوں فریق مانتے ہیں کہ یہ افعال بندوں ہی کے افعال ہیں، خدا کے نہیں۔ مثلاً کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا یا کھانے والا اور پینے والا یا دیکھنے والا اور سننے والا انسان ہی ہے، چاہے یہ افعال اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کردہ کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ فعل کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے جو اسے قائم کرتا ہے نہ کہ اس کی جانب جس نے اسے ایجاد کیا ہے، جیسے کہ سفید تو وہی جسم ہے جس کی بدولت سفیدی قائم ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ جو اسے پیدا کرنے اور ظاہر کرنے والا ہے۔

اس بحث میں متعدد اقوال پاتے جاتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں :-

اشاعرہ کا قول :

اشعری متکلمین کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ابداعِ مبدعات، خلقِ مخلوقات اور احداثِ محدثات میں بیگانہ ہے۔ اس کے علاوہ نہ کوئی مبدع ہے، نہ خالق اور نہ محدث۔ بنا بریں انسان کے یہ اختیاری افعال بھی جو چاہے کفر

ایمان کی قبیل سے ہوں خواہ طاعت و عصیان کی، خدا ہی کی قدرت پر منحصر اور
 اسی کی مخلوق ہیں، انسان کے ساتھ ان کا تعلق بس کسب و اکتساب کی سطح پر
 ہے جسے خلق و ایجاد سے کوئی علاقہ نہیں۔۔۔ یعنی بندے تو فقط اپنے افعال کا
 اکتساب کرتے ہیں۔ اپنے افعال کی پیدائش میں ان کی قدرت کو کوئی دخل نہیں
 ہے کیونکہ فاعل حقیقی تو بس خدا ہے جو قادر متعال اور جو چاہے سو کرنے والا ہے،
 اس عقیدے کی بنا پر معتزلہ اور امامیہ اشاعرہ کو جبر یہ کہتے ہیں معتزلوں
 اور امامیوں کی نظر میں اشاعرہ کی جبریت جہمیہ کے مقابلے میں کم شدید ہے، یعنی یہ
 اہل جبر تو ہیں مگر متوسط

جہمیہ کا قول :

اس فرقے کے منکرین انسان کے افعال کو مخلوق خداوند سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ
 انسان کے لیے کسی بھی قدرت کے قائل نہیں ہیں خواہ وہ خلق کرنے کی قدرت
 ہو خواہ فعل کی قدرت ہو اور خواہ کسب کی۔۔۔ اشاعرہ کے برخلاف یہ عقائد
 انسان کے لیے کسب کا عقیدہ بھی نہیں رکھتی۔ یہ لوگ انسان سے ہر طرح کی قدرت
 کی نفی کرتے ہیں اور اسے جمادات کی طرح سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان
 کے ساتھ افعال کا انتساب ایسا ہی ہے جیسا کہ جمادات کے ساتھ ہے۔ جس
 طرح کہ جمادات کو کوئی اختیار حاصل نہیں، پتھر کو حرکت دیں تو وہ بے اختیار حرکت
 کرتا ہے، آد پر اچھالیں تو اوپر جاتا ہے، کونٹوں میں گرائیں تو تیزی سے گرتا چلا جاتا ہے،
 ان تمام امور میں پتھر خود نہ تو کوئی اختیار رکھتا ہے نہ قدرت۔ انسان کو بھی اپنے اعمال
 افعال کے ساتھ یہی نسبت میسر ہے۔۔۔ یہ گروہ جبر محض کا معتقد ہے۔

معتزلہ کا قول :

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ خالق ہے اور اس کے تمام
 افعال فقط اسی کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ اس اعتقاد کی وجہ سے انھیں قدری اور
 تفویضی کہا جاتا ہے۔۔۔ معتزلہ کے ابتدائی علماء بندے پر خالق کے لفظ کا

اطلاق کرنے سے گریز کرتے تھے، اس کی بجائے موجد اور مخترع کہنے پر اکتفا کیا کرتے تھے، لیکن جب جہانی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ مطلب تو ان تمام الفاظ کا ایک ہی ہے؛ یعنی نسبت سے ہست کرنے والا، تو انھوں نے بندے کے لیے ناسخ کے لفظ کا استعمال بھی جائز کر دیا۔
مسلمان فلاسفر اور امامی متکلمین کا قول:

تمام مسلمان فلسفی اور امامی متکلمین کے عقیدے کے مطابق انسان کا فعل بلا واسطہ تو انسان کا خلق کردہ ہے مگر بالواسطہ خدا تعالیٰ کا۔ مشہور فلسفی اور امامی متکلم نصیر الدین طوسی نے حدیث ”لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین“ کی یہی تفسیر کی ہے جس میں انھوں نے ہمارے انفعال کی نسبت خود ہماری طرف کرنے کو واجب اور ضروری بتایا ہے۔

ابن عربی کا قول:

باوجودیکہ ممکن کے لیے اثباتِ قدرت کی بحث میں ابن عربی نے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہے اور ان کے دعوے کو دلیل اور برہان سے خالی کہا ہے لیکن زیر نظر مسئلے میں ان کا میلان اشاعرہ ہی کی طرف دکھائی دیتا ہے۔ اس بحث سے متعلق اپنی تحسیروں میں شیخ اکبر بار بار اشاعرہ کی تائید کرتے ہیں اور بالکل صاف اور پُر زور انداز سے کہتے ہیں کہ فاعل حقیقی بندہ نہیں بلکہ حق تعالیٰ ہے۔ بندہ تو بس فعل کا محل ظہور ہے، واقعی فاعل نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس کو فعل کی انجام دہی کے لیے ایک طرح کی قدرت حاصل ہے کیونکہ اس قدرت کے بغیر وہ مکلف نہ ہوتا لیکن یہ قدرت بھی مخلوق خداوندی ہے۔ پس بندہ، بندے کی قدرت اور بندے کا فعل سب کے سب اللہ کے مخلوق ہیں۔

فترحاتِ محکمہ کے پچاسویں باب میں شیخ اکبر نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہمارے لیے قدرت پیدا کرنے کے بعد ہمیں مکلف کیا، اس سے پہلے نہیں۔ یہ وہ قدرت ہے جس کا اثر ہم اپنے نفس

میں پاتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ اس کا بیان نہ کر پائیں، کیونکہ تحریر و تقریر اس کے اظہار سے عاجز اور قاصر ہے۔ اگر یہ قدرت اور استطاعت ناپود ہو جائے تو پھر ہم سرے سے مکلف ہی نہ رہیں اور ”وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کی درخواست غلط اور بے معنی ہو جائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل میں بندے کو حصّے دار بنایا گیا ہے معتزلہ کا عقیدہ اس جہت سے تو درست ہے کہ یہ لوگ دلیل شرعی کی رو سے بندوں کے افعال کی نسبت بندوں ہی کی طرف کرتے ہیں لیکن جب وہ ان افعال کو صرف اور صرف بندوں سے منسوب کرتے ہیں تو غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ تاہم اشاعرہ شرعی اور عقلی دلیل کی بنیاد پر مذکورہ افعال کی نسبت خلق خدا کی طرف کرتے ہیں اور کسباً بندے کی طرف۔ یہ حضرات دونوں طرف سے سیدھی راہ پر ہیں۔ یہاں یہ بات واضح ہوگئی کہ اس مسئلے میں ابن عربی معتزلہ کو غلط اور اشاعرہ کو صحیح سمجھتے ہیں۔ یہ پوری عبارت اشاعرہ کے عقیدے کی تائید ہی تو ہے۔ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر انھوں نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ حرکت اور تغیر و تبدل کا سبب حق تعالیٰ ہے، کیونکہ بندے کو اس کے قوی ہی حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قوی خود حق تعالیٰ کے مخلوق ہیں بلکہ ایک اعتبار سے حق تعالیٰ کا عین۔ اس باب میں رسولوں کے ارشادات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جیسا کہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ خداوند سبحان فرماتا ہے: ”فَادَاتِقُرْبَ الْعِبَادُ الْيَهُ تَعَالَىٰ بِالنَّوْ اَفَل قَالَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ فَاِذَا اجْبَنَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ ولبصره وبيده“ یعنی بندے نے جب نوافل کے وسیلے سے اپنے پروردگار کا قُرب ڈھونڈ لیا اور قُرب نوافل کے مقام پر پہنچ گیا تو اس گھڑی خدا تعالیٰ اس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا ہے۔ یہاں وہ قوی مذکور ہوتے ہیں جو بندے کے فعل اور حرکت کا باعث ہیں۔ قرآن مجید کی یہ آیت بھی یہی مفہوم رکھتی ہے کہ: وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا بدن بذاتِ خود عامل نہیں

ہے عمل کرنے کی صلاحیت انسان کے قوی میں ہے اور یہ قوی اللہ تعالیٰ کے خلق کردہ ہیں۔ پس
 حق تعالیٰ ہی ہے جس نے بندے کے باطن میں تصرف کیا۔ اور یہ معرفت کے
 میدانوں میں سے ایک بھید ہے، کم ہی لوگ اس کی خیر رکھتے ہیں، زیادہ تر تو
 نفل ہی ہیں۔ اس غفلت کی وجہ سے معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اپنے افعال
 کے آپ خالق ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے قوی اسے تو واقف ہیں مگر ان قوی کو
 نت دینے والے سے بے خبر^{۱۹}۔ فتوحات ہی میں ایک مقام پر جہاں ”مسح“
 کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، ابن عربیؒ کسی آئے مبارک سے استدلال کرتے
 ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اعمال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں اگرچہ ایک
 اعتبار سے ہماری طرف منسوب ہیں^{۲۰}۔ اسی طرح ایک جگہ صاحبانِ اخصیائے
 اہل اللہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے شیخ اکبر کسب پر گفتگو کرتے ہیں اور اس کی
 بتعریف متعین کرتے ہیں: ”کسی خاص فعل کے ساتھ وجودِ ممکن کا ارادہ متعلق
 ہوتا ہے، اس تعلق کے قائم ہو جانے کی صورت میں قدرت الہیہ اس فعل کو
 وجود میں لے آتی ہے اور اسے ممکن کے لیے کسب کا نام دیا جاتا ہے^{۲۱}۔ جیسا کہ
 ہم نے دیکھا کسب کی یہ تعریف وہی ہے جو اشاعرہ کرتے ہیں اور ابن عربیؒ کی
 اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسب کے عقیدے کو صحیح اور درست
 سمجھتے ہیں اور اسے اہل اللہ کا عقیدہ بتاتے ہیں۔“

ان عبارات کے علاوہ بھی ابن عربیؒ کی کتابوں میں مختلف مواضع پر اسی طرح کے
 متعدد اقوال نظر آتے ہیں جو کسب و خلق کے مسئلے میں اشاعرہ کی طرف ان کے میلان
 کو ظاہر کرتے ہیں^{۲۲}۔ لیکن اس کے باوجود یہ بختہ پیش نگاہ رہنا چاہیے کہ ابن عربیؒ
 اپنے اصول معرفت کے تقاضوں کے بموجب اس مسئلے میں اشاعرہ سے زیادہ انحراف
 کا مظاہرہ کرتے ہیں، مثلاً وہ اشاعرہ کے برخلاف انسان سے قدرت کی کھلم کھلا نفی
 کرتے ہیں اور مخلوق کو محض پتلیاں سمجھتے ہیں جو آلات سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہیں، جیسا
 ایک جگہ بیان کرتے ہیں: ”جیسے کہ پتلیوں کے تاشے میں جب پتلیاں ہلتی بولتی نظر

آتی ہیں تو نا سمجھتے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہلنا اور بولنا خود پتلیوں کا عمل ہے، اسی لیے وہ اس تماشا میں مگن رہتے ہیں اور ان حرکتوں اور آوازوں سے محظوظ ہوتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ دانا اور عاقل لوگ بخوبی بوجھ لیتے ہیں کہ یہ تو بس ایک کھیل ہے اور پتلیاں محض آلات۔۔۔ اگرچہ غافل اور بے خبر لوگ ان بچوں کی طرح انسانوں کو فاعل اور محرک سمجھتے ہیں لیکن حق تعالیٰ کا علم رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ فی الواقع تو فاعل اور محرک خداوند تعالیٰ ہی ہے اور خلق کی حیثیت اس کے فعل کے آلات کی سی ہے۔ اس کے علاوہ جاننے والے یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تماشا اس لیے ترتیب دیا ہے کہ لوگ اس نکتے کی طرف متوجہ ہو جائیں کہ یہ عالم خدا کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو پتلیوں کی حرکت اپنے محرک کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ خلق سے قدرت کی نفی اور خالق کی طرف اس کے فعال کے استناد میں اشاعرہ نے اس قدر اصرار نہیں کیا اور نہ ایسی شدت اور سرگرمی دکھائی۔ حتیٰ یہ ہے کہ اس مسئلے میں ابن عربی کا عقیدہ اشاعرہ کے مقابلے میں جمہور سے زیادہ وثاقت رکھتا ہے۔

جبر و اختیار

جبر و اختیار کا مسئلہ جس پر جبر و تفویض اور جبر و قدر کے عنوان کے تحت تھوڑی سی گفتگو ہو چکی ہے، حکمت اسلامی کے ان بڑے مسائل میں سے ایک ہے جو بہت پیچیدہ اور مشکل ہیں۔ یہ مسئلہ ہر زمانے کے اہل فکر و عقل کی توجہ اپنی طرف کھینچتا رہا۔ ہر دور میں اس پر بہت فکر کی گئی، اس کے بارے میں باتیں کی گئیں اور مقالات اور رسالے لکھے گئے۔ اہل فن اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھنے کے باوجود یہ مسئلہ پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے۔ فی الحال ہم بھی اس خیال میں نہیں ہیں کہ اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے اور اس مسئلے میں مختلف اقوال اور دلائل کی چھان چھٹک کی جائے۔ یہ کام اس کتاب کی سمائی سے باہر ہے، البتہ اس مسئلے میں اجمالاً ہی سہی مگر ابن عربی کے عقائد کا بیان ضروری ہے۔ ہم اپنے

معمول کے مطابق پہلے جبر و اختیار کے بحث کے بارے میں نہایت انتشار کے ساتھ کچھ ابتدائی تعارفی باتیں تحریر کریں گے تاکہ پڑھنے والوں کو اس مسئلے کی کچی کچی واقفیت حاصل ہو جائے اور جبر و قدر کے بارے میں ان کے ذہنوں میں ایک دھندلا اور مبہم سا سی سہمی مگر ایسا تصور پیدا ہو جائے جو اس مسئلے میں ابن عربی کے خیالات کی تنہیم میں پس منظر کا کام ہے۔

لغت میں جبر کا لفظ زیادہ تر ان معانی میں آتا ہے: ٹوٹی ہوئی چیز کو پھر سے جوڑنے کے لیے ان کے ٹکڑوں کو پہلے کی طرح ملا کر باندھنا، ٹوڑ کا جوڑ، کسی کی حالت اچھی کرنا، کسی کو زبردستی کسی کام پر لگانا اور اچھے برے کام کو اللہ کی طرف سے سمجھنا اسی طرح اختیار بھی کسی معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے چند یہ ہیں: انتخاب کرنا، کسی چیز کو دوسری چیز پر ترجیح اور فوقیت دینا اور اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کرنا۔

اہل کلام کی اصطلاح میں جبر کا مطلب سے انسان کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا۔ جبر کا یہ مفہوم قدر اور تفویض کے برعکس ہے۔ قدر انسان کے فعل کی نسبت انسان کی اپنی قدرت کی طرف کرنے کو کہتے ہیں اور تفویض اس عقیدے پر دلالت کرتی ہے کہ خدا نے انسان کو فعل کی قدرت عطا کی ہے اور اس کے افعال کا معاملہ خود اسی کو سونپ دیا ہے۔ اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ جبر کا عقیدہ بندوں کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کا ہر وقت میں اس قدر غور اور افراط کا شکار ہے کہ اس کے نتیجے میں بندوں سے فعل، قدرت ارادہ اور اختیار کی بالکل نفی ہو جاتی ہے اور ان کے ساتھ خدا ان کے افعال کی نسبت پس اتنی ہی رہ جاتی ہے جتنی کہ جمادات اور ان کے افعال کے بیچ پائی جاتی ہے؛ یعنی محض مجازی اور اعتباری۔ دوسری طرف قدر و تفویض کا بھی یہی حال ہے۔ یہاں بھی افراط اپنی حد کو پہنچی ہوئی ہے۔ اس عقیدے پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بندہ بلا شرکتِ غیرے اپنے افعال کا خالق

ہے اور اس معللے میں خدا کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔

اسلام کے کلامی اسکولوں میں معتزلہ قدری، جہمیہ خالص جبری اور اشاعرہ متوسلہ جبری^{۲۳} ہیں جب کہ امامیہ "امر بین الامرین" کے قائل ہیں۔ بعض صوفیہ بھی جبر محض کا عقیدہ رکھتے تھے جس کا انہوں نے بر ملا اظہار بھی کیا^{۲۴}۔ جبر، اختیار بمعنی بے ردک انتخاب کے متوازی بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا کرنا اور نہ کرنا انسان کی خواہش پر موقوف ہو یعنی چاہے تو کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے، اس صورت میں انسان مختار ہوگا۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی کام کا ہونا نہ ہونا دونوں کسی اور کی مرضی پر منحصر ہوں یا ان کا وقوع کسی اور سبب سے ہو، یعنی فعل کا صدور یا عدم صدور اس کے چاہنے نہ چاہنے کا پابند نہ ہو تو اس حال میں انسان مجبور ہوگا۔ مختصر یہ کہ جبر کا استعمال زیادہ تر دو معنوں میں ہوتا آیا ہے: (۱) معلول پر علت کے احکام کا جاری اور مرتب ہونا واجب ہے۔ اسے جبر علی اور جبر علمی بھی کہا جاتا ہے۔ (۲) ہر نوشت اور تقدیر۔ اس مسئلے پر آگے چل کر ابن عربی کے عقائد بیان کرتے ہوئے موقع مقام کی مناسبت سے ان کی طرف اشارے کرتے جائیں گے۔

ابن عربی کے یہاں جبر کے دو معنی پائے جاتے ہیں (۱) وجود ممکن کو فعل پر مجبور کرنا جس میں اس کا فاعل ہونا ممتنع ہو^{۲۵}۔ (۲) اعیان کی ذاتی اور غیر متغیر استعداد اور اقتضا^{۲۶}۔ وہ انسان کے لیے جبر کے پہلے معنی کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ اس معنی میں جبر بندے کی صحت افعال کے منافی ہے۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی اس طرح کے جبر کو فقط انسان ہی میں نہیں بلکہ دیگر تمام ممکنات میں بھی تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ان کی تعریف کے مطابق جبر کے مفہوم کا تحقق وہ شرط کے ساتھ مشروط ہے: (۱) فاعل کی ذات سے فعل کے تصور کا امکان (۲) فاعل میں عقل کا وجود جو اس جبر کی وجہ سے فعل کو قبول نہ کرے تاکہ امتناع کا مفہوم متحقق ہو جائے جو جبر کی تعریف میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ابن عربی^{۲۷}

کے نزدیک ممکنات کے کسی بھی فرد میں نہ تو ان معنوں میں عقل منظور ہے اور نہ فعل؛
لہذا انسان سمیت کوئی بھی موجود ممکن اس مفہوم میں مجبور نہیں ہے۔ وہ جبر
کی نفی کرتے ہوئے انسان سے ہر طرح کے فعل کا انکار کرتے ہیں اور انسان کی نفعیت
کو اصولاً ناقابل تصور جانتے ہیں۔ انسان کے تئیں اس معنی میں جبر اور فعل دونوں کا
انکار ابن عربی رحمہ اللہ کے عرفانی اصولوں سے پوری مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ جیسا کہ قبل
بیان ہو چکا ہے کہ وہ انسان کو جمادات کی طرح آنے سے زیادہ نہیں سمجھتے ان کے
نزدیک موجودات کو جو وجود حاصل ہے وہ تو انہیں کے احوال اور استعداد کا اتقنا
ہے نہ کہ کچھ اور۔ لیکن اس مقام پر دو جہتوں سے ابن عربی پر جرح کی جا
سکتی ہے۔ اول تو یہ کہ وہ ایک ہی عبارت میں مختلف باتیں کرتے ہیں۔
پہلے تو انسان سے جبر کی نفی کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جبر بندے کے
فعل کی صحت کے منافی ہے مگر پھر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ بندے کے اندر فعل کا
وجود ہی ناقابل تصور ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر انسان جمادات کی طرح محض ایک آلے
کی حیثیت رکھتا ہے تو اس کے سلسلے میں جبر کی نفی کیسی؟ اور اگر انسان کے
اندر فعل کا وجود ہی نہیں ہے اور ہے بھی تو خود اس کی ذات کا تقاضا ہے جس کے
خلاف اسے کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس صورت میں انسان کے لیے ایک
خاص اختیار اور آزادی کا اثبات عملی اور اخلاقی اعتبار سے کیا ندر قیمت اور فائدہ
رکھتا ہے؟ آیا آلہ نقل بننے والے پتھر کو سزا دی جاسکتی ہے؟ آگ اگر اپنے اُتھانے
ذات کی بنا پر کسی کو جلانے لگے تو کیا اس بات پر اسے مجرم گردانا معقول ہوگا؟
اب یہاں سننے کی بات یہ ہے کہ ابن عربی جبر کی اس صورت کی نفی کرنے کے بعد
یہ بھی چاہتے ہیں کہ انسان کو صاحب ارادہ اور صاحب ممکن بھی بتایا جائے۔ ممکن
کا اثبات کرتے ہوئے جسے وہ ہماری رائے میں ارادے سے متعلق کرتے ہیں شیخ کبر
وحدان سے سند بچرتے ہیں، جیسا کہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ”ہر انسان اپنے نفس میں
خود کو مکلف پاتا ہے اور ممکن کے بغیر مکلف ہونا درست نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا یہ

قول جس میں وہ فرماتا ہے: "ولا یكلف نفسا الا وسعها" اسی ممکن کی طرف دلالت کرتا ہے۔ یعنی اس آیت میں "وسع" بمعنی "تمکن" آیا ہے۔ پس انسان میں فعل کی سکت اور سہا یعنی تمکن موجود ہے؛ البتہ یہ مسئلہ دوسرا ہے کہ تمکن ارادے کی طرف راجع ہے یا قدرت کی طرف یا ان دونوں کی طرف، یا پھر اس کا مرجع ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے، کیونکہ یہ ایک عقلی مسئلہ ہے؛ لہذا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی شہین بلکہ ہر عقلی مسئلے میں اختلاف تو ہوتا ہی ہے، کیونکہ لوگوں کی نظر اندر دئے فطرت مختلف ہوتی ہے۔ فقط کشف کے راستے سے یہ اختلاف آسانی سے رفع ہو سکتا ہے۔"

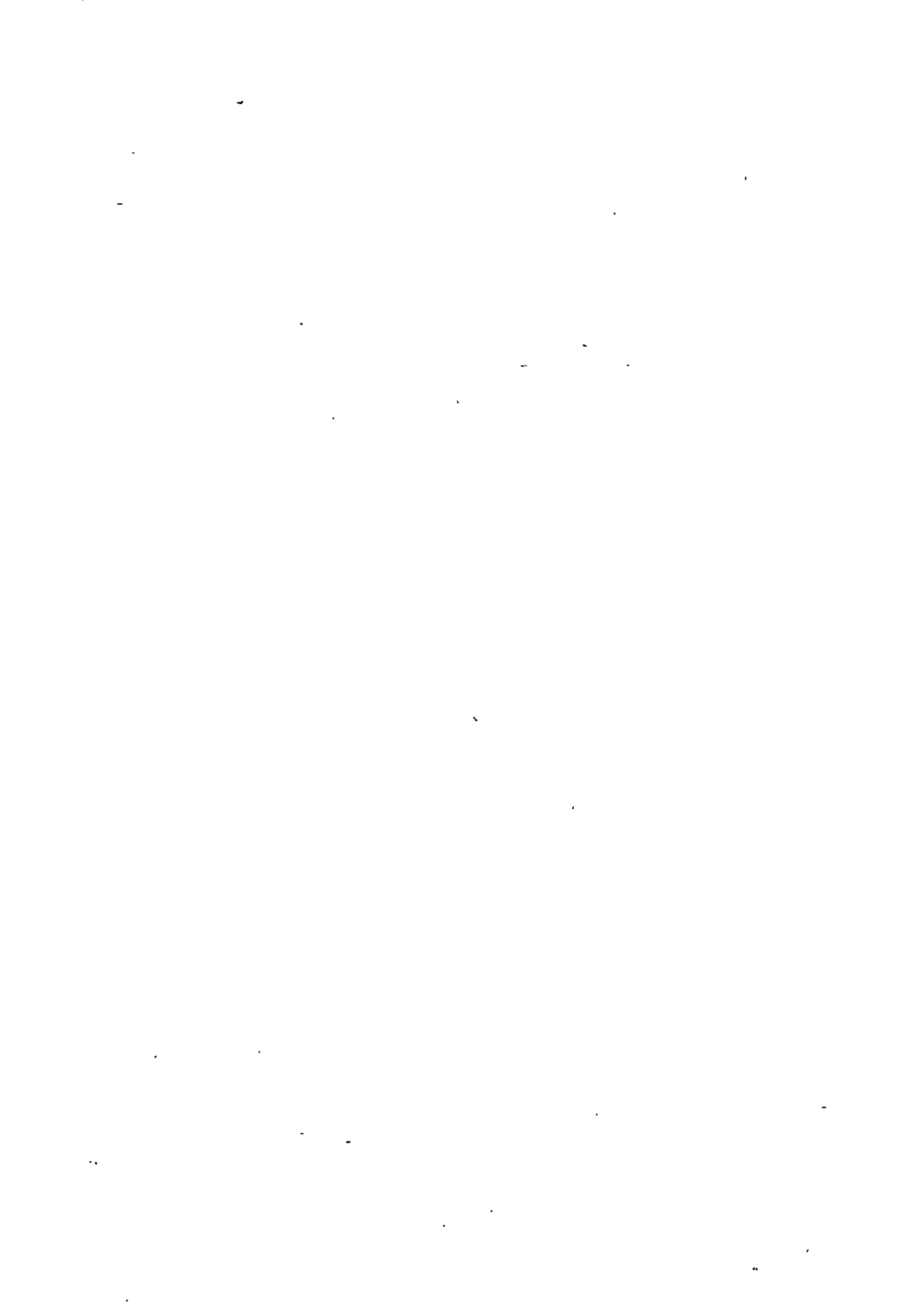
جیسا کہ یہ بات سامنے آگئی کہ ابن عربی جبر کا انکار کرتے ہیں مگر صرف پہلے معنی میں، مفہوم ثانی میں وہ جبر کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، اٹھوں نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں اپنے اس عقیدے کی تصریح کر دی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں تک خاص خاص عرفانی اور عقلی مسائل مثلاً وحدت الوجود، علم الہی، قضا و قدر اور خلق افعال کے بارے میں ابن عربی کے افکار و عقائد کا جتنا کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ جبر کو نہ صرف اس معنی میں مانتے ہیں، بلکہ یہ جبر ان کی بالعدا لطلبیات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے جو متغیر ہے، ازلی سے اور ابد تک اسی طرح جاری و ساری ہے۔ انسان سہو یا غیر انسان کسی کو اس سے مفر نہیں، حتیٰ کہ خدا کو بھی۔ البتہ جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے، کہ یہ جبر اسی طرح پہلے معنی والے جبر سے مختلف ہے جس طرح کہ علی اور علی بابا لفظاً یکساں ہیں مگر معنی میں مختلف ہیں، کیونکہ میکائیلی جبر کی بنیاد مادی علی کے سلسلے اور اس اصول پر قائم ہے جس کی زد سے معلول علت سے تجاوز نہیں کر سکتا یعنی معلول کا علت پر مرتب ہونا واجب ہے۔ ابن عربی جس جبر کو قبول کرتے ہیں اس کی اساس انشائیہ کی ذاتی استعداد اور اقتضا پر ہے جسے اصطلاحاً جبر ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ

غم بھی یاد رکھنا چاہیے کہ خلقِ افعال کے مسئلے میں اشاعرہ علیٰ جمعیہ تک کا ہم عقیدہ
 ہونے کے باوجود شیخ الکرکامی کا معتقدہ جبر اشاعرہ اور جمعیہ سے بالکل مختلف ہے۔ اشاعرہ
 کہتے ہیں کہ افعال کو اللہ کا خلق کر دمانے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حضرات
 بندوں کے لیے قدرت اور اس قدرت کے اثر کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے
 نزدیک یہ اثر فقط کتاب تک محدود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اشاعرہ
 انسان میں قدرتِ خالق کی موجودگی کا انکار کرتے ہیں مگر قدرتِ کاسم کے وجود کا
 اعتراف کرتے ہیں، مگر ابن عربیؒ انسان کی قدرت اور ممکن کا بیان کرنے کے باوجود
 اس قدرت کے اثر کے قائل نہیں معلوم ہوتے، کیونکہ، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، وہ
 انسان کو جمادات کی طرح محض ایک آلہ جانتے ہیں، اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں
 بلکہ کہیں کہیں تو وہ انسان کے لیے قدرت کے اثبات کو دعویٰ بظاہر دلیل
 گردانتے ہیں۔ جمعیہ بھی اگرچہ انسان کے لیے خلق اور کسب دونوں کی قدرت کے
 میں اور ابن عربیؒ کی طرح اسے جمادات سے بڑھ کر کچھ نہیں سمجھتے، لیکن یہ لوگ بھی
 اشاعرہ اور تمام مسلمان متکلمین کی طرح خالق اور مخلوق کے بیچ فرق کرتے ہیں یعنی
 خلق اور خالق کو حقیقتاً دو سمجھتے ہیں نہ کہ اعتباراً۔ اور صرف مخلوق کے لیے
 اس طرح کے جبر کے قائل ہیں جو بندوں کے افعال کی صحت، عذاب و ثواب اور
 سماوی اور اسیان اور آسمانی شریعتوں کی نفی نہ کرے جمعیہ بھی حق تعالیٰ کو ایسے امور سے
 منزه مانتے ہیں۔ تاہم ابن عربیؒ خلق اور خالق کی وحدت کے قائل ہیں اور
 جیسا کہ اسی کتاب میں بار بار بیان ہو چکا ہے کہ وہ حق کو خلق اور خلق کو حق کہتے ہیں
 اور وہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام افعال مثلاً کھانے پینے، سنے بولنے وغیرہ کا خالق
 ہی نہیں، بلکہ اُسے ہر کھانے والے، پینے والے، سنے والے اور بولنے والے کی
 صورت میں ظاہر اور جلوہ گر سمجھتے ہیں۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس سے
 بھی بڑھ کر ابن عربیؒ کے نزدیک عالم ہستی میں نہ کوئی سنے والا ہے اور نہ کوئی بولنے
 والا مگر اللہ ہی۔ اور جہاں کہیں وہ ان دونوں کے درمیان امتیاز قائم کرتے

ہیں تو وہاں بھی یہ بتا دیتے ہیں کہ یہ فرق حقیقی نہیں محض اعتباری ہے، وہ جبر جو ان کے عرفانی اصول کا لازمی نتیجہ ہے۔ وہ جبر ذاتی ہے، یعنی ہر موجود کی ذات کا مقتضاً اور اس کے علاوہ وہ ایک ہمہ گیر اصول ہے جو صورت خلق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ وجود کی ہر سطح پر کار فرما ہے۔ نہ حق اس کے احاطے سے باہر ہے اور نہ خلق۔

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ شیخ کے عقیدے کے مطابق اپنی ذات کے بارے میں خدا کا علم مقام واحدیت میں اعیان کے ظہور علمی کا باعث ہوا جسے اصطلاح میں ثبوت کہتے ہیں اور چونکہ ہر عین اپنی ایک ذاتی استعداد رکھتا ہے جو غیر متغیر ہے؛ لہذا تمام اعیان اپنی ہی استعداد کے سبب سے اللہ تعالیٰ سے مختلف احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ حق تعالیٰ کی فتنے داری ہے کہ ان کے مطلوبہ احکام جاری فرمائے اور ان کا سوال پورا کرے۔ چونکہ یہ استعداد داوری اور قابلیت اعیان کی ذات کا حصہ ہے اور غیر مخلوق ہے، اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہیں پایا جاتا اور خود اللہ تعالیٰ بھی اسے دگرگوں نہیں کرتا، کیونکہ تغیر ذاتی محال ہے اور امر الہی محال کے ساتھ تعلق نہیں پیدا کرتا؛ لہذا کسی بھی موجود کو ان احکام سے مفر اور چھٹکارا نہیں جنھیں اصطلاحاً قضاء و قدر کہا جاتا ہے۔ اس ساری گفتگو سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ بلا روک ٹوک انتخاب کے معنوں میں اختیار فقط مخلوق ہی نہیں بلکہ خالق کے لیے بھی معدوم ہے، بس ایک جبر ہے جو ہستی کے تمام گوشوں کو اپنی زبردست پکڑ میں لیے چوتے سے۔ — **انشاء اللہ و التمرین ابن عربی** نے نہایت بے باکی کے ساتھ بالکل کھل کر خدا سے اختیار کو سلب کر لیا ہے، لہذا امکان کا انکار کر دیا ہے اور وجود کو فقط وجوب اور استحالة میں منحصر بتایا ہے۔ — **ابن عربی** کا جبر جس طرح اشاعرہ کے علمی اور دینی جبر سے الگ ہے، اسی طرح جبر یعنی سر نوشت اور تقدیر سے بھی مختلف ہے، کیونکہ سر نوشت اور تقدیر کو اس معنی میں لیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی تخلیق سے پہلے ہی ان کا آغاز و انجام اور ان کے اعمال و افعال اس طرح

مقرر کر دیئے ہیں کہ اب رٹائی کی نہ کوئی صورت ہے نہ کوئی ذریعہ۔۔۔ ابن عربی
 جس جبر کا اثبات کرتے ہیں، اس کے برخلاف جبر کی اس تعریف میں، جیسا کہ ہم
 نے دیکھا: وہ باتیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں (۱) بندوں کی تقدیر بنانے والا خدا
 الیا خود مختار اور مطلق العنان حاکم ہے کہ مخلوق کے ذاتی اقتضار اور استعداد اور
 ان کی طلب اور تقاضے پر توجہ دے بغیر جو چاہتا ہے سو حکم کرتا ہے۔۔۔
 (۲) خدا خود اس حکم کا تابع اور اس جبر کا پابند نہیں؛ کیونکہ وہ تو الیا زبردست ہے
 کہ جو چاہے سو کرتا ہے، ہر چیز اس کے قبضہ قدرت میں ہے اور اسی کے حکم کے
 تحت ہے، وہ خود کسی حکم کا محکوم اور کسی اصول اور ضابطے کا پابند نہیں۔



باب

عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ اس کا تعلق

لام پر زبر کے ساتھ عالم از روئے لغت عظمت سے ماخوذ ہے اور اسم بجز
 کا اسم ہے جس کے ویسے سے کوئی دوسری شے پہچانی اور جانی جائے، جیسے کہ
 تاء پر زبر کے ساتھ خاتم وہ اسم شے ہے جس کے ذریعے سے وہ چیز اختتام کو پہنچے
 تاہم علمائے البیات اور اہل معرفت، جن میں ابن عربی اور ان کے پیرو بھی شامل
 ہیں، یہ کہتے ہیں کہ عالم یعنی انسان کبریا جمع ماسوی اللہ سے عبارت ہے۔ فقرات
 میں آیا ہے کہ: "إِنَّ الْعَالَمَ عِبَارَةٌ عَنِ كَلِمَةِ مَسْوَى اللَّهِ وَنَسِيبِ الْأَلَمِ الْمَكْنَى"
 سوا ووجدت اوله تو وجد فانتها فبذا انتها علامة على علمنا او على
 العالم لواجب الوجود لذاته ————— جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہو
 جاتا ہے کہ لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ یہ تمام موجودات
 حق تعالیٰ کی پہچان کا باعث اور اس کی علامت ہیں، البتہ ذاتی جہت سے نہیں،
 بلکہ اسماء و صفات کی جہت سے ————— یعنی امور عالم میں سے ہر امر کے ذریعے
 کوئی ایک اسم الہی پہچان میں آتا ہے، کیونکہ ہر امر اسمائے الہیہ میں سے کسی خاص
 اسم کا مظہر ہے، مثلاً حقیقی الزارع و اجناس اسمائے الہیہ کے مظاہر ہیں جمل اول
 خفائی عالم کے تمام کلیات اور ان کی صورتوں میں اجمالاً مشابہ ہونے کی جہت سے
 ایک کئی عالم ہے جو "الرحمن" کا مظہر ہے، نفس کئی عالم عقل اول سے متعلق امور کی
 تمام جزئیات پر تفصیلاً مشابہ ہونے کی وجہ سے ایک کئی عالم ہے جو "الرحیم" کا مظہر ہے

اور انسان کا کل جو ان تمام امور کا جامع ہے۔ اپنے مرتبہ عروج میں اجمالاً اور مرتبہ قلب میں تفصیلاً۔ ایک کُلّی عالم ہے جو اسم اللہ کا مظہر ہے۔ اللہ کا تمام اسماء کو جامع ہے اور چونکہ عالم کا ہر ایک امر کسی نہ کسی اسم الہی کا مظہر اور اس کی علامت سے اور ہر اسم ذات سے نسبت رکھنے کی بنا پر اپنے تئیں کل اسماء کو سمونے ہوتے ہیں لہذا اس جہت سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم کی ہر چیز انفرادی طور پر بھی تمام ہی اسماء کی علامت اور نشانی ہے۔

اس سے پہلے بھی کئی مواقع پر بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود میں حق تعالیٰ اور عالم کا وجود ایک ہے اور عین ہدیکر، لیکن ایک اور اعتبار سے یہ دونوں آپس میں غیر ہیں۔ اعیان اور حکمت کے مظاہر میں حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے وسیلے سے تجلی فرما ہونے کی جہت سے خود ہی عالم ہے، مگر اپنی ذات کے اعتبار سے جو تمام اوصاف اور نسبتوں سے مجرد اور منترہ ہے، حق تعالیٰ عالم کا غیر ہے اور اس سے ماوراء اسی بنا پر حق کے مقابل خلق یعنی عالم میں معنی پیدا ہوتے ہیں۔ اسی لیے جب حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و صفات پر گفتگو ہوتی ہے تو لا محالہ عالم اور اس کے اوصاف و خصوصیات کے مباحث بھی بیجا ہیں آجاتے ہیں کیونکہ عالم اور اس کے تمام امور اسمائے الہیہ کے مظاہر ہی تو ہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ ایک اعتبار سے حق اور خلق میں تقابلی کی نسبت پائی جاتی ہے، شیخ نے اس تقابل کو طرح طرح کی صورتوں اور قسم قسم کی مثالوں سے نمایاں کیا ہے۔ ان میں سے ایک مثال سایہ اور صاحب سایہ کی ہے۔ جس طرح سایہ بذات خود معدوم ہے مگر کسی شخص یا شے کے نسبت اور وسیلے سے موجود ہوجاتا ہے، اسی طرح ماسوی الحق جسے عالم کہتے ہیں، فی نفسہ معدوم ہے لیکن حق تعالیٰ کے وسیلے سے موجود۔ جیسا کہ قصص میں ہے: **اعلوان المقول علیہ سوی لحن** اور **سمی العالمو ہو بالنسبة الی الحق کا ظل للشخص وهو ظل اللہ وهو عین** نسبت الوجود الی العالم لان الظل موجود بلا شئ فی الحسن۔

کاشانی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظل کا وجود ان شرائط سے مشروط ہے :-

۱۔ کسی شخص کا وجود جس کے ساتھ ظل متصل ہو۔

۲۔ نظرت یا محل جہاں ظل کا وقوع ہو سکے۔

۳۔ نور جس کے وسیلے سے ظل الگ بچھانا جاتے۔

عالم کے بارے میں گفت گو کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں شخص حق تعالیٰ کے موجود مطلق سے، محل اعیان ممکنات سے جو مظاہر حق ہیں اور نور اسم اللہ کے ظہور یعنی اسم الظاہر سے عبارت ہے۔ پس اگر اعیان حق تعالیٰ کے مظاہر میں موجود نہ ہوں یا ذات حق سے وجود اور ظہور کا نور نزدیک نہ کرے یا پھر عالم جو اصطلاحاً وجود اصنافی ہے حق تعالیٰ کے وجود یعنی وجود مطلق سے متصل نہ ہو تو عالم کے تئیں نہ کوئی معنی ہو اور نہ وجود۔ عالم ظل اللہ سے اور ظل کا تحقق مذکورہ شرائط سے وابستہ ہے۔ یہاں اس نکتے کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح عالم محسوسات میں سایہ صاحب سایہ کے ساتھ جڑا ہوا ہے، سایہ کو صاحب سایہ سے جدا کرنا محال ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کے وجود اور ظہور کا نور جو اعیان ممکنات یعنی عالم پر پھیلا ہوا ہے، حق کے ساتھ متصل ہے۔ اسے بھی حق سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں مگر اتصال کی ان دونوں صورتوں میں ایک اصولی فرق ہے۔ محسوسات کے دائرے میں صاحب سایہ کے ساتھ سائے کا اتصال دہنی اور اثنیثت پر دلالت کرتا ہے، لیکن عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ وجودی اتصال حاصل ہے، وہ احدیت کا حکم کرتا ہے کیونکہ یہ اتصال اس اتصال کی نوع سے ہے جو مقید اور مطلق میں پایا جاتا ہے۔ یعنی مقید بھی مطلق ہی ہے۔ جسے ایک خصوصیت کے اصل نے مقید بنا دیا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین کے نزدیک حق و خلق کا

تقابل اعتباری ہے مگر سایہ اور صاحب سایہ کا حقیقی

عالم خیال ہے بلکہ خیال اندر خیال ابن عربی کا عرفانی فلسفہ اس بنیاد پر کھڑا

ہے، وجود حق میں منحصر ہے جب کہ عالم کا وجود مجازی، اعنانی، اعتباری اور نقلی ہے یعنی وجود حق کا ظل اور اس سے وابستہ۔ اسی لیے عالم اور وجود عالم اپنی ذات میں ناپائیدار ہے یعنی بالفاظ دیگر دائم و خیال شیخ ابوبکر عالم کو اس اعتبار سے خیالی سمجھتے ہیں کہ ان کی نظر میں خیال ہر حالت میں تبدیل اور ہر صورت میں ظہر سے عبادت ہے اور جو ممکن ہے عرفانی امور ان کے مطابق عالم بھی ہمیشہ تبدیل و تغیر اور حرکت و انتقال کی حالت میں ہے۔ اور مزید یہ بھی خیالی ہے کبھی وہ خیال کو اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز کو دوسری صورت میں لگانا

ہے، ہٹا کر اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ وہ دوسری صورت بھی وہی اصل اور وہی چیز ہے، اس کی غیرتوں، اسی بات کے پیش نظر وہ کہتے ہیں کہ وہ لوگ جو جہل کے اندھیرے حجاب میں محجوب اور حقیقی عرفان کے نور سے محروم ہیں، اس شخص سے دوچار اور اس توہم میں گرفتار ہیں کہ عالم کا وجود حقیقی ہے جو قائم بالذات ہے اور حق تعالیٰ سے جدا۔ یہ بات خلاف حقیقت ہے کیونکہ اگر خود سے دیکھو تو معلوم ہو جائے گا کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے جو انہیں کسی نظر پر اور ان کی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ شیخ کے اس قول سے پتہ چلا کہ خیال سے ان کی مراد وہ فضول اور بے بنیاد خیال نہیں ہے جو ایک طرح کا مرض ہے اور نہ وہ خیال جو فلسفہ کی اصطلاح میں جس مشرک کا خزانہ ہے، اسی طرح شیخ نے اسے عالم خیال کے معنی میں بھی نہیں برتا جو حضراتِ شریعہ میں سے ایک ہے بلکہ ان کے یہاں خیال ایک وسیع فلسفیانہ مفہوم میں استعمال ہوا ہے، جو وجود کی تمام حالتوں اور اساتد سے دائروں کو محیط ہے۔ وجودی حقائق لازمی صورتوں کے ساتھ خیال میں ظاہر ہوتے ہیں اور وہ صورتیں بھی متغیر ہوتی رہتی ہیں۔ بلکہ ہمیں وہ تمام امور خیالی کی ذیل میں آتے ہیں جو عقل و حس میں گوناگون صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں اور بحران کے حقائق جاننے کے لیے ان کی

تاویل اور تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے۔ خیال کی ایسی تعبیر کی بنیاد پر وہ حیات کوئی خواب و خیال بلکہ خیال اندر خیال کہتے ہیں اور حقیقی وجود کو کھلائی اور غیر متعین ہے خدا کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ شیخ صرف عالم کے خیال ہونے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ اس کلمے کو دلوں میں نقش کرتے ہیں کہ وجود کوئی خیال اندر خیال سے ان کے نزدیک عالم کا وجود جس میں ہمارا وجود بھی مشاغل سے اور ہمارے توانے اور ایک فقط ظل اور خیال ہے۔ نیزہ چیزیں جو ہمارے اور ایک کا حصہ ہیں، وجود اقصائی رکھتی ہیں اور قائم اللذات نہیں ہیں، اس لیے وہ بھی محض پیدا و مہم ہیں۔ اس صورت حال میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وجود کوئی جو ہمارے اور ایک کا حصہ نہیں ہے، خیال اندر خیال ہے یا بقول جاننا سچ و سچ و سچ نہیں اللہ کی اس عبارت میں یہ ہے کہ بیان ہوا ہے: مَا ظَلَمْنَا مِنْ شَيْءٍ وَأَنْتَ تَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِ الْعَالَمِينَ۔ لیس انا خیال۔ حال وجود کلمہ خیال فی خیال ہے۔ جب یہ طے ہو گیا کہ وجود عالم حقیقی نہیں بلکہ اقصائی ہے اور وجود حقیقی فقط وجود حقیقی ہے تو خیال کے لئے اور تیرے قوتے اور ایک اور ایسی طرح تیرے اور ایک میں آنے والی تمام چیزیں تبدیل ہو اپنے آپ سے الگ جاتا ہے، خیال ہے۔ اس لیے سب کا وجود خیال و خیال ہے۔ خیال اول سے سارا عالم اور وجود حقیقی مراد ہے جب کہ خیال ثانی سے اور تیرے تمام قوتے اور ایک ہے۔

جب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ ابن عربی عالم کو خواب و خیال، وہ ہم و کون اور مجاہد ظنی اور اعتباری وجود سمجھتے ہیں، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ خواب و خیال پریشان، یہ خیالی خیالی لفظ ہے وہ ہم و ہم ہیروہ سے اور عجب ظنی اور اقصائی وجود ہے یا کھری و کھری، الخ اور لے آیا ہے؟ اور کیا اس سے بالکل و شہرہ دار ہو جاتا ہے اور اسے چھوڑ دینا چاہیے یا پھر اس خواب کی کوئی تعبیر، اس خیال کی کوئی اساس اس خیال کی کوئی حقیقت، اور اس ظل کی کوئی اصل موجود ہے؟ عالم میں حیرت آدائی

میں وہ دراصل ان معقول معانی، حقائق اور شکلوں کی نشانیاں اور مثالیں ہیں جو ازلی ہیں۔
 پس ان صورت و اشکال کی جہت سے کائنات خیال ہے لیکن خیال جو منظر حقیقت ہے
 اور حقیقت وجود حق تعالیٰ ہے جو ان صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ — تو حیات
 میں بھی ابن عربی نے اس لہز کو کھولا ہے۔ کہتے ہیں کہ انسان دو حالتوں کا مجموعہ
 ہے خواب اور بیداری۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لیے ایک خاص ادراک
 مقرر کر رکھا ہے جس کے وسیلے سے چیزیں جانی جاتی ہیں۔ بیداری کے ساتھ مخصوص
 ادراک کو حس اور خواب کے ساتھ مخصوص ادراک کو حس مشترک کہا جاتا ہے۔ لوگوں کی نادت ہے کہ حس میں آنے والی
 چیزوں کو خواب نہیں جانتے بلکہ اس کی تعبیر کی فکر میں نہیں پڑتے جبکہ خواب
 کی تعبیر کرتے ہیں۔ — تاہم معرفت کے بلند درجات تک پہنچ رکھنے والے حضرات
 اچھی طرح جانتے ہیں کہ بیداری کی حالت میں بھی انسان خواب ہی میں ہے اور اس
 حالت میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی خواب ہیں۔ خواب کی طرح بیداری بھی
 حقائق و معانی کی منظر ہے، جو اس میں دو نما صورتوں کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں۔ اسی
 لیے تو باری تعالیٰ نے ظاہری حس میں واقع ہونے والے امور کو ذکر کرنے کے بعد
 فرمایا: "فَاعْبَرُوا" "ان ف ذالک لعبرة"۔ یعنی جو کچھ تمہاری حس ظاہر
 میں نمودار ہے اس سے گزر جاؤ تا کہ اس چیز کے علم تک پہنچ جاؤ جو پوشیدہ اور
 اوجھل ہے۔ نبی علیہ السلام نے بھی یہی فرمایا ہے کہ: "انسان نیام فاذا ماتوا
 انبتہوا ولکن لا یشعرون"۔ "لوگ سوئے پڑے ہیں، مریں گے تو
 جاگ آئے گی، لیکن یہ نہیں جانتے۔ — پس ہستی ساری کی ساری خواب ہے،
 اس کی بیداری بھی خواب ہے اور جسے خواب کہا جاتا ہے وہ خواب در خواب ہے۔
 جو لوگ اس بھید سے انجان ہیں معمول کی نیند سے اٹھ کر خود کو بیدار سمجھ
 لیتے ہیں، یہ تو وہ لوگ ہیں کہ خواب میں اپنے آپ کو جاگا ہوا دیکھ رہے ہیں۔
 اسی کتاب میں ایک اور مقام پر مذکورہ حدیث نبویؐ سے متعلق اپنا الہام نقل
 کر کے شیخ بہت زور دے کر کہتے ہیں کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان ہر دم

خواب اور غفلت میں ہے، بیداری اور آگاہی موت کے وسیلے سے میسر آئے گی۔ موت سے پہلے خود کو بیدار سمجھنے والے اُن لوگوں کی طرح ہیں جو خواب میں ہیں اور خود کو بیدار سمجھ رہے ہیں۔ اس غلط فہمی کے نتیجے کے طور پر یہ لوگ دوسروں کے لیے اپنا خواب ہی نقل کرتے رہتے ہیں۔ یہ فرمانِ الہی بھی اس حدیث کی تائید کرتا ہے: "فكشفتنا عنك عظامك فبصرك اليوم الجديد" مقصود کلام یہ ہے کہ تو مرگ کے واسطے سے جانے گا جسے تو نے دُنیاوی حیات میں نہیں جانا۔ پس تو دُنیا کی زندگی میں جس حالت پر رہا اُس کی نسبت موت بیداری ہے۔ اسی کتاب میں مذکورہ بالا حدیث کا ذکر کرنے کے بعد ابنِ عربی آریہ مبارک سے "وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاءُ وَجْهِكُمْ مِنْ فَضْلِهِ" سے استناد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ منام باللیل سے معمول کی نیند اور منام بالنہار سے وہ خواب مراد ہے جو حدیث "الناس نيام" میں بیان ہوا ہے یعنی حق اور حقیقت سے غفلت۔

اس سبب میں حضرت یوسف علیہ السلام کی مثال بھی نظر میں رکھنی چاہیے۔ انہوں نے اپنے رویا کی تاویل اور تحقیق کے بعد فرمایا: "هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا"۔ اس کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اُپر نقل ہو چکا ہے۔ ابنِ عربی کے نزدیک ان دونوں اقوال میں بڑا فرق ہے۔ یوسف علیہ السلام خواب دیکھ کر جاگے تو انہوں نے یہ سمجھا کہ خوابِ غفلت سے اُسٹپ چکے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ فی الحال یوسف علیہ السلام کا حال اُس شخص کی طرح تھا جس نے خواب میں دیکھا کہ وہ خواب سے بیدار ہو چکا ہے اور پھر اسی حالت میں اپنے خواب کی تعبیر میں مشغول ہو گیا۔ اُسے یہ خبر نہیں کہ وہ ابھی تک خواب ہی میں ہے۔ جس چیز کو ہم عرب عام میں بیداری کہتے ہیں، فی الحقیقت خواب ہے اور جسے خواب کا نام دیتے ہیں دراصل معمول کی بیداری کی ایک حالت ہے۔ اور وہ تمام اشیاء اور امور جو عالم بیداری یا خواب میں دکھائی دیتے

ہیں، خیال میں جن کی تاویل واجب سے؛ لہذا حق وہی ہے جو ہمارے نبیؐ نے فرمایا: "الذائق نيام" فاذا موتوا انتھوا" کا شانی کے بقول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور یوسف علیہ السلام کے ادراک میں فرق یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام نے جب دیکھا کہ اُن کے خواب کی تعبیر سامنے آگئی اور جو کچھ علم خیال میں تھا عالم حسی میں منتقل ہو گیا تو کہا: "قد جعلها ربی حقاً" انھوں نے خارجی احسنی صورت کو حق سمجھ لیا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صورت حسی کو خیال بلکہ خیال اللہ خیال جانا اور خبردار کیا کہ بیداری اور اس غفلت کا علم موت یعنی فنا فی اللہ کے وسیلے سے ہوگا۔ ۲۸۔

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ ابن عربی کے عقیدے کے مطابق خدا نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ایک علم عطا فرمایا تھا جس کے پورے نور کے ذریعے وہ غیب میں رونا ہونے والی خیالی صورتوں کے حقائق کو کشف کرتے تھے اس کی ترتیب یوں ہے کہ اس علم و حکمت کا نور حضرت خیال پر چمکا اور وہاں سے عالم مثال میں پھیلا پھر اس کے حامل نے خیال کی ان صورتوں کے حقائق کی اطلاع پائی جو عالم مثال میں موجود ہیں۔ اس نور کا پھیلاؤ اللہ تعالیٰ کے عنایت یافتہ حضرات یعنی انبیاء علیہم السلام پر آنے والی وحی کے مبادی میں سے ایک ہے۔ اسی لیے خواب ہوں یا وحی دونوں کا نور ایک ہی چراغ سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی مزید کہتے ہیں کہ نبیؐ عا کشفہ رضی اللہ عنہا کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی آمد کا آغاز رویائے صادقہ سے ہوا، چھ ماہ تک یہی حالت چلتی رہی پھر فرشتہ آب کے پاس وحی لے کر آیا۔ مگر عا کشفہ رضی اللہ عنہا کو اس کا پورا علم نہ تھا جیسی تو انھوں نے رویائے صادقہ کو وحی کی ابتدا اور فرشتہ کے ظہور کو انتہا تصور کیا۔ وہ یہ نہیں جانتی تھیں کہ نبیؐ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ لوگ سوتے ہیں جب مریں گے تو بیدار ہوں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر جتنی چیزیں کہ بیداری کی حالت میں دیکھیں، رویائے صادقہ ہی کی قبیل سے

میں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حقیقت اور تعبیر سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ عالم غیب سے جو کچھ عالم شہادت میں ظاہر ہوا ہے، خواہ اس کا ظہور جس میں ہو خواہ خیال میں یا عالم مثال میں، وحی ہے اور اس معنی اور حقیقت کی مثال اور صورت ہے جس کی تعلیم اور تعریف کے لیے ارادہ اللہ ان خارجی مثالوں اور صورتوں کے ساتھ متعلق ہوا ہے۔

اب تک کی ساری گفتگو عالم کے بارے میں ہوئی۔ انسان بھی عالم ہی کا ایک جزء ہے؛ لہذا جو کچھ عالم کے سلسلے میں کہا گیا انسان پر بھی صادق آتا ہے؛ تاہم چونکہ اسلامی علوم خاص کر ابن عربی اور ان کے ماننے والوں کے عرفانی فلسفے میں انسان تمام اجزائے عالم کے مقابلے میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اس کا مقام ^{مقام} بلاعرافی کے قدسیوں اور عالم بالا کے فرشتوں سے بھی بلند ہے؛ لہذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں الگ سے کلام کیا جائے۔

ابن عربی سے پہلے عالم اسلام کے نامور صوفی اور عارف حسین بن منصور حلاج نے حدیث نبویؐ "ان اللہ خلق آدم علی صورۃ" سے استناد کرتے ہوئے انسان کو ناسوتی رخ کے علاوہ لاہوتی پہلو کا بھی حامل قرار دیا اور اسے صورت الہی بتایا۔ اپنی اس معرفت کی بنا پر حلاج نے تمام اجزائے عالم کے درمیان فقط انسان کو اللہ کی صورت پر ہونے کا شرف رکھنے والا دیکھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے ناسوت اور لاہوت کی وحدت کو نہیں مانا بلکہ ان کی تخریب اور عدم وحدت پر اصرار کیا۔ ان کے بعد ابن عربی اور ان کے معتقدین نے انسان کی اہمیت اور اس مقام کے بارے میں زیادہ فکری وسعت اور عرفانی گہرائی کے ساتھ گفتگو کی لیکن حلاج کے برخلاف یہ حضرات لاہوت اور ناسوت کو حقیقت واحد کے دو روپ سمجھتے ہیں نہ کہ دو الگ، الگ طبیعتیں یعنی حقیقت واحد ہے جس کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر۔ اس کا باطن لاہوت ہے اور اس کا ظاہر ناسوت ہے۔

اس بات میں ابن عربی اور ان کے معتقدین نے طرح طرح سے کلام کیا ہے۔

ان حضرات نے انسان کی حقیقت اور اس کے مقام کو مختلف عنوانات اور عبارات میں بیان کیا ہے؛ مثلاً ان کے نزدیک انسان صورتِ الہی ہے، عالم الصغر ہے جو عالم اکبر کی روح اور اس کی علت اور سبب ہے، اکمل موجودات سے جو خلق ہی ہے اور حق بھی۔ مختصر الشریف ہے جس میں عالم کبیر کے تمام معانی موجود ہیں، نسخہ جامعہ ہے کہ عالم کبیر میں اشیاء اور حضرت الہیہ میں اسماء کی دلیل میں جو کچھ موجود ہے وہ اس میں جمع ہے۔ کون جامع ہے؛ مثلاً کہ عالم اکوان کی ہر چیز اس کے ذریعہ تکمیل سے اور عالم میں جو کچھ ہے خلاصاً اس میں موجود ہے، مظاہر حق میں سب اکمل ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے ویسے تو عالم کی تمام صورتوں میں تجلی فرمائی مگر ان میں فقط انسان ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور اکمل تجلی کا تہا سندہ ہے، تمام حقانی اور مراتب وجود کا مستقر ہے؛ کیونکہ حضرت الہیہ کے کل اسمائی اور صفاتی کمالات سمیت عالم اکبر کے سارے کمالات اس کے درجات وجود میں منعکس ہیں، یہ ارادۃ الہیہ کی جہت سے اول ہے اور ایجا دی جہت سے آخر۔ صورت دیکھو تو ظاہر ہے اور منزلت دیکھو تو باطن۔ اللہ کی نسبت سے عبد ہے اور عالم کی نسبت سے رب الہی، وجہ سے یہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔ اور تمام اجزائے عالم سے برتر ہے حتیٰ کہ عالم کے فرشتوں اور ملائکہ مقررین سے بھی۔ فرشتے تو فقط حق تعالیٰ کی صفات جمال کے مظہر ہیں جب کہ انسان صفات جمال کا بھی مظہر ہے اور صفات جلال کا بھی ہے۔ یہاں ابن عربی اس عجیب و غریب عقیدے کا اظہار کرتے ہیں کہ فرشتے ان امرار سے غافل تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے انسان میں رکھا ہے۔ اللہ اپنی باریکی کی وجہ سے انہوں نے انسان کے مقام خلافت کو قبول نہ کیا اور اسے مسجد نہ کر کے لیے یہ سیانہ نکالا کہ زمین پر خوریزی کرے گا اور ساد پھیلائے گا۔ فرشتوں کو یہ علم نہیں تھا کہ خوریزی اور ساد حق تعالیٰ کی جلالی صفات ہی کے مظاہر ہیں جو خود ان میں ظاہر نہیں ہوئے۔ لیکن اس مقام پر یہ نکتہ ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ انسان کی یہ ساری اہمیت، فصیلت اور شرف وغیرہ ابن عربی کے نزدیک

اس کی عقلی، فکری اور معنوی جہت سے ہے، یعنی اس کی فضیلت، اقتدار اور امتیاز
 اس لیے ہے کہ وہ صورت اللہ کا حامل، امر حق کا امین ہے اور عقل و فکر اور نفس
 رکھتا ہے۔۔۔ ابن عربی کے نقطہ نظر سے انسان کی انسانیت کی بنیاد
 یہی کمالات ہیں کہ اس کا جسم و جسد — جسم کی جہت سے وہ نہ صرف یہ
 کہ دیگر موجودات پر کوئی برتری نہیں رکھتا بلکہ اکثر سے کمتر ہے۔۔۔ یہاں یہ بات
 واضح ہر جاتی ہے کہ انسان کی عظمت، شرف اور فضیلت اور اس کے
 استحقاقِ شرافت کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا تعلق اس آدمی سے نہیں
 ہے جو صُوْرَةُ الْاِنْسَانِ اور فی المعنی حیوان ہے۔ بلکہ اس گفتگو کا مرکز وہ انسان
 ہے جو عِلْمِ الْاِنْسَانِ اور حَقَائِقِ الْاِنْسَانِ کا مظہر ہے، جس کا دل خدائی الوار کا آئینہ
 ہے۔ یعنی انسان حقیقی ہے ابن عربی انسانِ کامل کا نام دیتے ہیں، اسی لیے
 مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انسانِ کامل کے تصور پر خاص طور سے گفتگو کی جائے۔
 مفہوم کی سطح پر انسانِ کامل کا تصور عرفانِ اسلامی میں شروع سے موجود ہے۔۔۔ اب
 تک کی تحقیقات اور معلومات کے مطابق ابن عربی پہلے آدمی ہیں جنہوں نے
 یہ انسانِ انکامل کی اصطلاح وضع کی اور اسے اپنی کتابوں میں استعمال
 کیا۔ مثلاً قصص الحکم کی پہلی قصہ — ان کے بعد عزیر الدین نسفیؒ کا نام آتا
 ہے جنہوں نے فاضل بنیاب میں لکھے گئے اپنے عرفانی رسائل کے مجموعے کا نام انسانِ کامل
 رکھا۔۔۔ نسفی کے بعد عبدالکریم الجلی نے اسی نام سے عربی میں ایک کتاب لکھی جو
 عرفانِ اسلامی کا ایک شاہکار ہے۔۔۔ ابن عربی جو انسانِ کامل کو کبھی
 انسانِ الحقیقیؒ بھی کہتے ہیں، اسے زمین پر حق تعالیٰ کا نائب اور اس کے
 فرشتوں کا معلم اور تمام اقرباء صورتوں میں کامل ترین سمجھتے ہیں۔ انہوں نے
 انسانِ کامل کے جو اوصاف اور کمالات تحریر کیے ہیں، ان میں سے چند درجہ

ذیل ہیں :-

۱۔ انسانِ کامل اکل موجودات ہے۔ کوئی ایسی شے وجود میں نہیں آئی۔

کلمات میں اس سے بڑھ کر ہو

۲۔ واحد مخلوق ہے جو مشاہدے کے ساتھ حق تعالیٰ کی عبادت بجالاتی ہے۔

۳۔ حضرت حق کی صورتِ کامل ہے اور صفاتِ الہیہ کا آئینہ۔

۴۔ اس کا مرتبہ جہاں سے بالا اور مقامِ خلق سے بلند ہے۔ یہ وجوب و

امکان کے درمیان بزرخ ہے اور حق و خلق کے بیچ واسطہ۔ اسی کے

واسطے اور مرتبے سے کائنات کو حق تعالیٰ کا فیض اور مدد پہنچتی ہے جو

بقائے عالم کا سبب ہے۔

۵۔ حادثِ ازلی اور دائمِ ابدی اور کلامِ فاصلہ جامعہ سے۔

۶۔ اسے حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو آنکھ کی پتلی کو آنکھ کے ساتھ

ہے۔ یعنی جس طرح کہ عضو باصرہ کی حیثیت سے آنکھ کی تخلیق

کا اصلی مقصود اُس کی پتلی ہے، کیونکہ یہی بصارت کا وسیلہ ہے، اسی طرح

عالم کی ایجاد کا حقیقی مقصود انسان خصوصاً انسانِ کامل ہے جس کے وسیلے سے

اسرارِ الہیہ اور معارفِ حقیقی اظہار میں آتے ہیں، اول و آخر کا اتصال حاصل

ہونا ہے اور عالمِ باطن و ظاہر کے مراتبِ کمال کو پہنچتے ہیں۔

۷۔ عالم کے ساتھ اُس کی نسبت انگشتری اور نگینے کی نسبت کی مانند ہے؛

یعنی جس طرح انگشتری کا نگینے پر شاہی نقش اور علامت کندہ ہوتی ہے،

اسی طرح انسانِ کامل میں بھی اسمائے الہیہ کے تمام نقوش اور گلِ خفائی کو نبیہ

نقش ہوتے ہیں۔ انسانِ کامل درحقیقت حق مخلوق ہے یعنی عالمِ اُس

کی وجہ سے تخلیق ہوا ہے۔

۸۔ رحمت کی جہت سے اعظم مخلوقات ہے، یعنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی رحمت

عظیم ہے جس کے ذریعے سے حق کی معرفت میسر آتی ہے۔ اگر کوئی

عقل و فکر کی راہ سے نہیں بلکہ مشاہدے کے راستے سے حق تعالیٰ کی معرفت

حاصل کرے تو وہ بخوبی دیکھ لے گا کہ انسانِ کامل حق تعالیٰ کا مظہرِ کامل ہے۔

۹۔ انسانِ کامل عالم کی رُوح ہے اور عالم اس کا قالب۔ جس طرح کہ رُوحِ جسمانی اور رُوحِ حانی قوی کے وسیلے سے بدن کا انتظام چلاتی ہے اور اسے قائم رکھتی ہے، اسی طرح انسانِ کامل خدا کے سکھائے ہوئے اسمائے الہی کے وسیلے سے جو اُسے ودیعت کیے گئے ہیں عالم میں تصرف کرتا ہے اور اس کا نظم و نسق چلانا ہے اور جس طرح کہ رُوح اور نفسِ ناطقہ بدن کی فضیلت، معنویت اور حیات کا سبب ہے کہ ان سے جدا ہوتے ہی جسم ہر طرح کے کمال سے خالی اور خراب و تباہ ہو جاتا ہے، اسی طرح انسانِ کامل عالم کے وجود کا سبب اور اُس کی حقیقت، شرف اور کمال کی اصل ہے۔

اللہ تعالیٰ اسی کے واسطے سے عالم میں تجلی فرماتا ہے۔ جب انسانِ کامل اس عالم کو چھوڑ کر عالمِ آخرت میں منتقل ہو جائے گا تو یہ عالم تباہ ہو جائے گا اور معانی و کمالات سے خالی ^{ہو جائے}۔

اپنی کتاب ”عقلۃ المستوفز“ میں یہ بیان کرنے کے بعد کہ دنیا میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی نیابت اور خلافت کا

کمالِ خلافت اور مقامِ خلافت کچھ مردوں ہی سے مخصوص نہیں ہے

جو منصب حاصل ہے اُس کی اصل انسان کی انسانیت ہے نہ کہ اس کی حیوانیت۔ اسی لیے ہر آدمی خلیفۃ اللہ نہیں ہے، ابنِ عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ پس خلافتِ الہیہ اور نیابتِ ربانی کا مقام فقط مردوں ہی میں منحصر نہیں ہے، بلکہ عورتیں بھی اس منصب پر فائز ہوتی ہیں کیونکہ اس استحقاق کی بنیاد کمال اور انسانیت پر ہے نہ کہ حیوانیت اور مردانگی پر۔ کمال جیسا کہ مردوں میں ظہور کرتا ہے عورتوں میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور انسانیت میں بھی مرد اور عورت کی کوئی تفریق نہیں کیونکہ مردی اور نسائیت کا تعلق انسانیت کے حقائق سے نہیں بلکہ اس کے اعراض سے ہے، اس لیے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردوں کے ساتھ عورتوں کے کمال کی بھی شہادت دی

ہے: "كُلٌّ مِنَ الرَّجَالِ كَثِيرُونَ وَكُلٌّ مِنَ النِّسَاءِ مَرِيْمٌ بِنْتُ
عِمْرَانَ وَاسِيَّةٌ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ" —

کیونکہ انسانِ کامل اسمِ اعظم کے ساتھ موجود ہے؛ لہذا عالم وجود میں اس کا
ہونا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔ دائرہ ہستی میں تمام اسماء کا ایک ایک
منظہر موجود ہے، اس صورتِ حال میں اسمِ اعظم کے لیے بھی کوئی مظہر ہونا چاہیے
اور وہ یہی انسانِ کامل ہے جس کا مصداق حقیقتِ محمدیؐ یا کلمہ و
نورِ محمدیؐ ہے جو دائرہ ظہور میں آنے والی اولین حقیقت، موجودِ اولِ ظہورِ عالم
کا مبدع^{۶۷} اور بالفاظِ دیگر وہ پہلا تعین سے جسے ذاتِ احدیت نے اپنے لیے
قبول کیا^{۶۸}۔ حقیقتِ محمدیؐ اللہ تعالیٰ کے اسمِ جامع کی صورت، تمام اسماء
صفات کو جامع اور نوعِ انسان کی کامل ترین فرد بلکہ حق تعالیٰ کا اکمل و اعظم
منظہر ہے کیونکہ یہ اسمِ اعظم کا آئینہ ہے اور جمعیتِ مطلقہ کی حامل ہے۔ یہ
اولیٰ الافراد^{۶۹} ہے اور موجودِ ازلی۔ حقیقتِ محمدیہ کا ایک تعلق عالم کے ساتھ
ہے، ایک انسان کے ساتھ اور ایک اہل عرفان کی معرفت کے ساتھ۔ علم
کے ساتھ اپنے تعلق کی جہت سے حقیقتِ محمدیہ مبدعِ خلق ہے، کیونکہ خالق کا نشانہ
نے پہلے اسے ایجاد کیا اور پھر تمام اشیاء کو اس سے پیدا کیا۔ انسان کے ساتھ
اپنے ارتباط کی جہت سے یہ انسان کی صورتِ کامل ہے جس میں تمام حقائقِ وجود
جمع ہیں مختصراً کہا جائے تو حقیقتِ محمدیہ آدمِ حقیقی اور حقیقتِ انسانیت ہے
۔۔۔ اور باطن کے علوم اور عرفان کے معارف کے ساتھ اپنی نسبت کی
جہت سے یہ اُن علوم و معارف کا منبع و مصدر ہے، یہ قطب الاقطاب ہے۔
تمام انبیاء و اولیاء کی ارواح اسی سے استمداد کرتی ہے۔

یہاں ایک بات اور لائقِ توجہ ہے کہ ابنِ عربی کے نزدیک حقیقتِ محمدیہ سے
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں جو تمام انبیاء کے بعد اس عالمِ انصری
کے بیچ ایک خاص زمانے میں ظاہر ہوئے اور لوگوں تک اپنی رسالت پہنچانے

کے بعد دوسری دنیا کی طرف انتقال فرما گئے، بلکہ حقیقت محمدیہ وہ مالِ بعدِ لطیفی موجود اور ابداعی مفعول ہے جسے حکماء عقلِ اول کہتے ہیں اور حقیقتِ کلی ہے مگر منطق کے معنی میں نہیں، کیونکہ کلی منطقی امر ذہنی ہے جو ایک مفہوم سے زیادہ کچھ بھی نہیں، یہ تو کلی سعیِ احاطی انبساطی ہے، یعنی وہ حقیقتِ عینی جس میں مرتبہ نبوت، مرتبہ رسالت اور مرتبہ ولایت کلی تینوں کے تینوں بہ تمام و کمال موجود ہیں۔ نبوت اور رسالت کی جہت سے آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء و رسل کی صورتوں میں اُس نے ظہور کیا کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب رسولوں اور نبیوں میں افضل و اکمل اور ان کے خاتم ہیں اور آپ کا لایا ہوا دین سارے ادیان کا ناسخ ہے، اس لیے یہ حقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ کر منقطع اور تمام ہو گئی۔ بنا بریں پہلے آنے والوں میں آدم سے لے کر عیسیٰ تک تمام انبیاء و رسل حقیقتِ محمدیہ کے مظاہر اور اس کے نائب اور وارث ہیں، کیونکہ مقامِ نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جب سے ثابت ہے کہ آدم نے ابھی وجود نہ پایا تھا۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سب رسولوں سے پہلے حاصل ہوئی حالانکہ جسمانی طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کے بعد تشریف لائے۔ پس آدم ابوالاجسام ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوالورثہ۔ آدم سے خاتمیت ماب تک وقتاً فوقتاً ظاہر ہونے والی ہر شریعت اور انبیاء و اولیاء میں ظہور کرنے والا ہر علم میراثِ محمدی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع الفکر عطا ہوئے ہیں۔

نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد

بود نور نبی نور شدید اعظم گداز موسیٰ پدیدو گداز آدم

اگر تاریخ عالم را بخوانی مراتب را یکایک باز دانی

حقیقتِ محمدیہ کا مرتبہ نبوت چونکہ نبی کی جہتِ خلقی ہے، لہذا لقطعاً پذیر ہے مگر اس کا مرتبہ ولایت جہتِ الہی ہے، لہذا دائم اور باقی ہے، اولیاء کی صورت

میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ ظہورِ ناقیام قیامت جاری رہے گا۔
 پس بہرِ دورے ولی قائم است ناقیامت آزمائش دائم است
 حاصلِ کلام یہ ہے کہ یہ جامع، کامل اور ہمہ گیر حقیقت اس عالمِ عنصری کے اندر
 انبیاء کی صورت میں بھی ظہور کرتی ہے اور اولیاء کی صورت میں بھی۔ انبیاء
 میں اس کا ظہور احکامِ الہیہ کی تعلیم اور بندوں کی ہدایت کی جہت سے ہے جبکہ
 اولیاء میں اس کے ظہور کا مقصد یہ ہے کہ لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سے آگاہ
 ہو جائیں۔

کہ نبی بود و دیگر گاہ ہے ولی کہ محمد گشت و گاہ سے شد علی
 در نبی آدم بیانِ راہ کرد در ولی از سر حق آگاہ کرد
 یہاں یہ نکتہ بھی توجیہ کے قابل ہے کہ تمام اولیاء کے ظہور کے ساتھ جو ولایت
 کا نکتہ، انجام اور انسانِ کامل کا آخری منظر ہے، ولایت کا دور بھی ختم ہو جائے
 گا کیونکہ اس کے ظہور سے تمام اسرارِ وجود اور خفایاں اللہ آشکار ہو جائیں گے اور
 پھر جب وہ ذاتِ حق یعنی مصدر و مرجع کل کی طرف پلٹے گا تو کائنات کا خاتمہ ہو
 جائے گا کیونکہ خاتمِ الاولیاء استمرارِ وجود کی وجہ اور اس کی علت بنتی ہے؛ لہذا
 اس کے کونچ کرتے ہی عالم بھی زائل ہو جائے گا یعنی تمام کونی صورتیں نابود ہو کر
 آخرت یعنی ذاتِ الہی میں منتقل ہو جائیں گی۔

ظہورِ کلِ او با شد بہ خاتم
 بدو یا بدتِ مامی ہر دو عالم

خلق و فعل کا مطلب اور حق تعالیٰ کی فاعلیت کا مفہوم

ابن عربی کے عرفانی فلسفے میں فعل و خلق سے مراد احداث از عدم نہیں بلکہ فتوح ہے؛ یعنی اعیان کے آئیوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلیات اور ظہورات کا سلسلہ۔ یہ خلق و ایجاد یا تجلی الہی اور ظہور حق دائم ہے اور لایزال و لم یزل۔ اس کے لیے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ حق تعالیٰ ہر آن لاتعداد اور نامتناہی صورتوں کے بیچ تجلی فرماتے تاہم تجلیات اپنے دوام اور کثرت کے باوجود کبھی متحرر نہیں ہوتیں بلکہ ان کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ ہر دم ایک نئی تجلی اور ہر بل ایک تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شے یا شخص میں تجلی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلی کسی کو محو کرتی ہے اور کسی کو پیدا۔ پس ہر لحظہ ایک مرگ و وجبت ہے اور ہر آن ایک قیام و قیامت۔ گویا دائماً ہر لمحہ ایک نئی دنیا ہے اور ایک نئی آخرت۔ اگر تجلی میں تکرار ہوتی تو اشیاء اپنے حالات سمیت باہل تجلیاں ہو کر رہ جاتیں؛ حالانکہ عقلاً اور کشفاً اشیاء کے بیچ امتیاز پایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے حالات بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن جو لوگ اہل کشف نہیں ہیں ان کے لیے امتیازات کی شناخت بہت مشکل ہے، اسی لیے اگر چیزوں میں ایسی مماثلت اور مشابہت معلوم ہو کہ ان میں کوئی فرق ہی نہ رہ جائے تو یہ ناظر اور سامع کا فقط وہم ہوگا۔ تجلیات میں تکرار نہ ہونے کا بھید یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی؛ یعنی ان میں لطف بھی

اشاعرہ کے اعتقاد کے مطابق
اس باب میں ابن عربی اور اشاعرہ کا اختلاف | عالم جوہر اور اعراض سے مل کر

تالیف ہوا ہے۔ جوہر ثابت ہے مگر اعراض فلسفیوں کے متصورہ زمان و حرکت کی طرح ہمیشہ ادا لے بدلتے رہتے ہیں۔ اعراض میں سے کوئی عرض ایک سے دوسری آن تک برقرار نہیں رہتا۔ موجودات کی صورتوں کی پیدائش اور ان کا تنوع اور کثرت دراصل اعراض کے تجدد اور تنوع پر مبنی ہے جو ایک قائم اور غیر متغیر جوہر پر جوہر کی طرح سے عارض ہوتا رہتا ہے، اس لیے ان کے عقیدے کی رُو سے صور موجودات اپنے جوہر کی بقا اور ثبات کے باوجود ہمیشہ معرض تبدل و تغیر میں رہتی ہیں۔ یہ عقیدہ جسے اشاعرہ تجددِ اعراض کا نام دیتے ہیں۔ ابن عربی کی اصطلاح میں تجددِ امثال اور خلقِ جدید سے مشابہ ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ دونوں عقیدوں میں اولاً تو یہ بات مشترک ہے کہ اس عالم میں وجود کی کثرت جوہرِ واحد کی طرف پلٹتی ہے اور ثانیاً یہ کہ موجوداتِ عالم کی صورتیں دائماً و متواتراً تجدد اور تغیر کے عمل میں ہیں؛ تاہم اس کے باوجود ان دونوں عقیدوں میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ اشاعرہ اس جوہرِ واحد کو جسے وہ موضوعِ اعراض بتاتے ہیں، حادث جانتے ہیں اور جوہرِ فرد کا مجموعہ؛ نتیجتاً ان کے نزدیک تمام عالم، ذات ہو یا صورت، جوہر ہو یا عرض، حادث ہے اور ممکن کی ذیلی میں آتا ہے جسے ایک محدث کی احتیاج ہے جو اسے ظہور دے اور تغیر آستان کرے۔ اس کے برعکس ابن عربی اس جوہرِ واحد یعنی ذاتِ واحد کو جس پر تجددِ امثال واقع ہوتا ہے، ذاتِ باری ہی سمجھتے ہیں کہ بسیط بھی ہے اور قدیم بھی۔ اس لیے شیخ اکبر کی نظر میں احتیاج اور حدوث موجودات کی صورت تک محدود ہے۔ ان کی ذات اس کی زد سے باہر ہے، کیونکہ ذاتِ موجودات تو وہی ذاتِ الہی ہے۔ برائے بنا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس بحث میں اشاعرہ "العرض لاء یبقی زمانین" (عرض کو دو آن بقا نہیں ہے) کے معتقد ہیں اور ابن عربی

”الموجود لایبتقی زمانین“ (موجود ممکن) کو دو آن لقا نہیں ہے) کے؛ البتہ ابن عربی کے یہاں ”موجود“ عرض اور جوہر دونوں کو حاوی ہے۔

اس بحث میں ابن عربی اور حسابانیہ کا اختلاف فرقہ حسابانیہ سوسفاتیوں کی ایک شاخ ہے۔ ان کے

عقیدے میں عالم ان محسوس ظواہر میں منحصر ہے جو ہمیشہ اُلٹے پلٹے اور اُلٹتے بدلتے رہتے ہیں۔ ان ظواہر سے مادہ کوئی ایسا جو اہر اور کوئی ایسی ذات موجود نہیں ہے جو محسوسات کے دائرے سے باہر، تغیر تبدیل سے آزاد اور تقسیم و تجزیہ سے بیگانہ ہو۔ یہ عقیدہ ایک رُخ سے تو ابن عربی کے اعتقاد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے مگر دوسرے پہلو سے دیکھیں تو دونوں میں بڑا فرق ہے۔ مشابہت کی بنیاد یہ ہو کہ حسابانیہ بھی ابن عربی کی طرح اس عالم کی صورتوں میں تغیر و تبدیل کی متواتر اور مستقل کار فرمائی کے قائل ہیں جب کہ اختلاف یہاں سے پیدا ہوتا ہے کہ یہ گرد ابن عربی کے برخلاف عالم ہی نہیں بلکہ حقیقت کو بھی محسوسات اور متغیرات میں محدود سمجھتا ہے اور وجود ذات اور اس حقیقت ثابت لا ینزال کا انکار کرتا ہے جو ان محسوسات و متغیرات سے مادہ قائم اور باقی ہے۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ اس مسئلے میں اگرچہ اشاعرہ و حسابانیہ اور ابن عربی کے درمیان ایک طرح کی مماثلت موجود ہے لیکن یہ مماثلت جزوی ہے کلی نہیں۔ اسی لیے شیخ اکبر اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے اشاعرہ اور حسابانیہ کو مورد تنقید بناتے ہیں اور ان کی غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ عالم ہر وقت متغیر اور متبدل ہے، ہر سانس کے ساتھ بدل جاتا ہے، ہر دم یہ ایک نئی صورت میں ہے اور ہر آن خلق جدید میں۔ لیکن ان تبدلات و تغیرات سے مادہ واردہ عین واحد ہے، جو اپنی حالت پر قائم باقی اور غیر متغیر ہے۔ یہ عین واحد وہی حقیقت حق ہے اور یہ ساری صورتیں اور تمام

تغیرات و تبدلات گویا اعراض ہیں جو اس عین واحد پر عارض ہوتے ہیں اور وہ عین واحد یا حقیقتِ حق اُن کے بیچ مشہود ہے اور باقی دلائلِ الٰہی پس عالم ہمیشہ عدم کی راہ پر ہے، ہر کُل فنا ہو کر ایک نئی صورت پختہ ہوتا ہے۔ اس حقیقت سے اہل کشف تو خوب واقف ہیں مگر اہل جرد اس سے انجان رہتے ہیں؛ لہذا عالم کو ثابت و جاہد اور سد ایک حال اور ایک طور پر ساکن سمجھتے ہیں۔ اشاعرہ اس عالم کے بعض امور یعنی اعراض میں اور حساباً نہ کُل عالم میں اس تجدید و تغیر کی خبر تو رکھتے ہیں مگر اس کے باوجود یہ دونوں گروہ خطا پر ہیں۔ اشاعرہ نے عالم کی حقیقت کو ٹھیک سے نہ پہچانا۔ انھوں نے یہ نہ جانا کہ عالم انہی صورت و اعراض کا مجموعہ ہے جو عین واحد حق میں متبدل اور متغیر ہیں؛ لہذا ان حضرات نے ان اعراض کے علاوہ عالم کو ایک بھی جوہر تصور کیا جو متعدد جوہر سے بنا ہے اور اعراض اسی پر قائم ہیں، اس طرح یہ استنباط اور غلطی سے دوچار ہو گئے۔

حساباً نہ سے یہ غلطی ہوئی کہ تمام عالم کو ہر آن اور ہر لمحہ متغیر ماننے کے باوجود اس رمز سے آگاہ نہ ہوئے اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فی الواقع تو ایک ہی حقیقت ہے جو صورتِ عالم میں وارد اور متعدد و متغیر موجودات کی صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے۔ اور وہ حقیقتِ احدیت سے ہے۔

یہاں تک پہنچنے کے بعد اب ہم حق تعالیٰ کی فاعلیت پر گفتگو کریں گے۔ یہ بات تو مسلم ہے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین کے یہاں حق تعالیٰ کی فاعلیت یعنی خلقِ صورتِ ممکنات میں اس کی تجلی سے عبارت ہے؛ یعنی حق تعالیٰ "فاعل بالتجلی" ہے۔ لیکن چونکہ ابھی فاعل نیز فاعل بالتجلی کے معانی پر بات نہیں ہوئی اور اس فرق کا بیان بھی نہیں ہوا، جو فاعل بالتجلی اور فاعل کی دیگر انواع کے درمیان موجود ہے؛ لہذا ابہتر ہو گا کہ پہلے فاعل کی تعریف اور اس کی انواع بیان ہو جائیں، پھر یہ دیکھا جائے کہ خود ان انواع میں کیا فرق پایا جاتا ہے اس کے علاوہ حق تعالیٰ کی فاعلیت کے باب میں مسلمان حکماء کے مختلف عقائد بھی

اجمالاً عرض کر دیے جائیں کہ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کی فاعلیت کے لیے کونسی نوع تجویز کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اس طرح کسی ابہام کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس امر کی وضاحت ہو جاتے گی کہ ابن عربی اور ان کے پیرو حق تعالیٰ کو فاعل بالاجتہاد کس معنی میں کہتے ہیں۔۔۔۔۔

طبعی فلاسفہ کی اصطلاح میں کلمہ فاعل متاہلین کے بیان کردہ معنی سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ طبعی فلسفے کی رو سے فاعل محرک یعنی مبدع حرکت اور دہندہ حرکت سے عبارت ہے جب کہ الہیات کی اصطلاح میں فاعل، موجد ہے یعنی مبدع وجود اور معطی وجود۔۔۔۔۔ چونکہ اکثر مسلمان مفکرین نے فاعل کے مفہوم میں علم و ارادہ کو لازم نہیں ٹھہرایا؛ لہذا ان کی کتابوں اور تحریروں میں فاعل کی آٹھ قسموں کا نام بنام بیان ملتا ہے۔۔۔۔۔

(۱) فاعل بالطبع :

وہ فاعل ہے جو نہ اپنے آپ سے آگاہ ہے اور نہ اپنے فعل سے۔ عرض ہر طرح کی آگہی اور شعور سے عاری ہے، اس کا فعل محض اس کی طبیعت کا اقتضاً ہے جیسے آگ کا جلانا اور سورج کا چمکنا کہ آگ جلانے کے فعل کی فاعل بالطبع ہے اور سورج چمکنے کے فعل کا۔۔۔۔۔

۲۔ فاعل بالقدر :

فاعل بالطبع کی طرح یہ فاعل بھی ہر طرح کے شعور سے عاری ہے یعنی اسے بھی نہ تو اپنا کوئی شعور ہے اور نہ اپنے فعل کا مگر اس کا فعل اس کی ذات کے تقاضے کے تحت نہیں بلکہ اس تقاضے کے برخلاف ہے۔ اس سے ظاہر ہونے والے فعل کی واقعی نسبت کسی اور طرف ہوتی ہے جیسے پتھر یا پتھر سے اڑنچا پھینکا جائے کیونکہ یہ پتھر یا پتھر کسی کے پھینکنے سے حرکت میں آیا؛ لہذا اسے فاعل بالقدر کہیں گے جو ہر طرح کے شعور سے خالی ہے اور حرکت اس کے مقتضائے طبیعت

کے خلاف ہے۔۔۔۔۔

۳۔ فاعل بالجبر:

یہ علم و شعور رکھتا ہے، اپنا بھی اور اپنے فعل کا بھی، مگر اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں اُن میں اس کی مرضی، خواہش اور ارادے کو کوئی دخل نہیں بلکہ کسی ایسے فاعل جبار کا جبر کا فرمایا ہے جس کے حکم اور پکڑ سے اسے مقرر نہیں۔

۴۔ فاعل بالقصد:

یہ اپنا بھی علم رکھتا ہے اور اپنے فعل کا بھی، فعل سے پہلے اُس کی تفصیل جانتا ہے اور اُسے کسی مقصد اور غایت تک پہنچنے کے لیے انجام دیتا ہے، اصطلاح میں فاعل کا علم زائد برذات داعیے اور ارادے کے ساتھ جبراً ہوا ہے اور علتِ فاعلی علتِ غائی سے جدا ہے۔ انسانوں کی اکثریت مثلاً ادیب، خطیب، طبیب، مہندس اور کاریگر فاعل بالقصد ہیں کہ اپنے افعال کی انجام دہی سے پہلے اُن کی تفصیل کا علم رکھتے ہیں اور کوئی نہ کوئی مقصد اور غایت بھی اُن کے پیش نظر ہے جس تک پہنچنے کے لیے وہ سرگرم کار ہیں۔

۵۔ فاعل بالتسخیر:

اس کی ذات اور فعل دونوں کسی اور فاعل کے ارادہ و قدرت کے تحت ہیں۔ نفس اپنی قدرت اور ارادے کے مطابق بدن کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے مختلف اعمال کرواتا ہے۔ ان اعمال کی ایک نسبت نفس سے ہے اور ایک بدن سے۔ نفس کے ساتھ ان کی نسبت کی رُو سے نفس فاعل بالقصد ہے، کیونکہ اس صورت میں نفس اپنے ارادہ و علم کے مطابق اور کسی غایت تک پہنچنے کے لیے اعمال کو سرانجام دیتا ہے تاہم بدن کے ساتھ ان کے انتساب کی جہت سے بدن فاعل بالتسخیر ہے جو کسی علم اور ارادے کے بغیر محض نفس کی قدرت سے یہ اعمال انجام دیتا ہے۔

فاعل بالطبع ہو یا فاعل بالقصد، فاعل بالجبر ہو یا فاعل بالقصد۔

فَاعِلٌ بِالتَّسْخِيرِ ان سب سے الگ ہے۔ فاعل بالطبع سے یوں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں یعنی اگر یہ اپنی اصلی حالت پر رہے اور کوئی دوسرا فاعل اسے فعل پر مجبور نہ کرے تو اس سے فعل کا صدور نہیں ہوگا جب کہ فاعل بالطبع کا یہ معاملہ نہیں، اس کا فعل اُس کی طبیعت کا اقتضاء ہے، اُس کی فعلیت کسی دوسرے فاعل کی محتاج نہیں۔ فاعل بالقسر سے یہ اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں تو اس کے برخلاف بھی نہیں ہے۔ فاعل بالجبر کے ساتھ اس کی وہ اختلاف یہ ہے کہ اُس کے برعکس یہ علم و ارادہ سے شاری ہے اور اسی طرح فاعل بالتصددیر اس میں فرق ہے کہ علم و ارادہ کے ساتھ تصددیر اختیار سے ہے یا نہیں۔

۴۔ فاعل بالعتائیت:

وہ فاعل ہے جس کی فاعلیت کا منشاء اور فعل کا سبب فقط اُس کا علم ذات ہے اور فعل کے صدور کا باعث بھی یہی ذات ہے۔ اس بات کا مطلب یہ ہے کہ فاعل بالعتائیت کو اپنی ذات کے علم سے فعل کا علم حاصل ہوتا ہے اور پھر اس علم فعل سے فعل کا ظہور ہوتا ہے یعنی علم ذات علم فعل کی اساس و علت ہے اور علم فعل پیدا کرنا فعل ہے اور صدور فعل میں بھی وہ داعیہ اور غرض جو زائد برذات ہوتی ہے، موجود نہیں جیسے ایک معمار پہلے اپنی ذات اور اُس کے کمالات کا علم حاصل کرتا ہے، پھر اس علم کے باعث تعمیرات کے علم کی طرف لپکتا ہے، نقشہ سازی وغیرہ سے واقفیت بہم پہنچانے کے بعد اس کے اندر یہ تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ ان معلومات کو خارج میں بھی لائے اور جو خاکہ ابھی صرف ذہن میں موجود ہے اُسے ایک مکان کا روپ دے۔ اب یہاں سے یہ صورت حال دو رخ اختیار کرتی ہے: اگر مکان بنانے کا داعیہ عین ذات ہے تو معمار فاعل بالعتائیت ہوگا، اور اگر یہ تقاضا زائد برذات ہے تو پھر وہ فاعل بالتصددیر ہوگا۔ اس مثال سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ فاعل بالعتائیت کو فعل سے پہلے اُس کا تفصیلی علم حاصل ہوتا ہے اور

یہ نقص بھی لاحق ہوتا ہے کہ اُس کا یہ علم اُس کی ذات کا عین نہیں بلکہ زائد بر ذات ہے جب کہ فاعل بالتحقیق اس کمی سے پاک ہے۔

فاعل بالرضا میں ایک کمال تھا اور ایک نقص۔ کمال تو یہ کہ اس کا علم زائد بر ذات نہیں بلکہ عین ذات تھا اور نقص یہ کہ وہ فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا تھا۔ لیکن فاعل بالتحقیق اس نقص سے بھی منترہ ہے؛ لہذا فاعل کی تمام انواع میں یہ کامل ترین نوع ہے۔

مادّین فاعل اول کو فاعل بالطنح قرار دیتے ہیں؛ لہذا کائنات کی اس تنظیم و ترتیب اور جمال و کمال کو ایک ایسے فاعل کا فعل سمجھتے ہیں جو ہر طرح کے علم و شعور سے عاری ہے۔

معتزلی اور امامی متکلمین نے فاعل اول یعنی حق تعالیٰ کو فاعل بالقصد بتاتے ہیں۔ اُن کا یہ اعتقاد ہے کہ حق تعالیٰ کے فعل و خلق میں ایک زائد بر ذات قصد، غرض اور داعیہ کار فرما ہے، اور چونکہ اُن کے نزدیک یہ غرض و غایت اور قصد ذات کی کسی کمی کو دور کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے غیر کو نفع پہنچانے کے لیے ہے؛ لہذا ان حضرات کا یہ عقیدہ اصولِ حکمت سے بے جوڑ نہیں معلوم ہوتا۔

مشائیان اسلام مثلاً فارابی، ابن سینا اور ان کے متبعین حق تعالیٰ کو فاعل بالعنا یہ مانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اپنی ذات میں اکمل و اتم ہے اُسے اپنی ذات کا پورا علم ہے اور یہ علم اشیاء کے تفصیلی علم اور ان کے محکم و حسن نظام کا باعث ہو کر کسی زائد بر ذات غرض اور داعیہ کے بغیر ایجادِ اشیاء اور تکوین کائنات کا سبب بنتا ہے؛ تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فاعل بالعنا یہ میں ایک نقص پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کے وجود میں آنے سے پہلے اس فاعل کا تفصیلی علم فعل عین ذات نہیں بلکہ زائد بر ذات ہوتا ہے؛ لہذا فاعلیت کی یہ قسم بھی حضرت حق کے شایانِ شان نہیں۔

اہل اشراق یعنی شہروردی اور ان کے پیرو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ
 فاعل بالرضا ہے لیکن جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ فاعلیت کی یہ نوع
 بھی نقص سے خالی نہیں۔ یہ فاعل قبل از فعل اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا؛ لہذا
 حق تعالیٰ کو فاعل بالرضا نہیں کہا جاسکتا۔

ابن عربی اور دوسرے بزرگ عرفا و صوفیاء اللہ کو فاعل بالتحسب جانتے
 ہیں۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کے علم کی راہ سے تمام اشیاء کا
 تفصیلی علم رکھتا ہے اور یہی علم اشیاء کے ثبوت علمی اور ان کے خارجی ظہور
 کا باعث اور تجلی ربانی کا سبب ہے۔ حق تعالیٰ موجودات خارجی کا بھی
 تفصیلی عالم ہے جو اس کی تجلیات ہیں۔ غرض وہ اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا
 ہے، فعل سے پہلے بھی اور فعل کے بعد بھی۔



باب

نبوت، رسالت اور ولایت

گزشتہ اوراق میں نبوت، رسالت اور ولایت کے بارے میں بے ترتیبی سی سے سہی مگر کچھ باتیں زیر بحث آچکی ہیں مگر چونکہ یہ موضوع تصوّت اور کلام خاص کر ابن عربی کے عرفانی فلسفے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلے پر الگ سے پوری شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی جائے۔

تفصیل میں جانے سے پہلے یہ چیز ملحوظ رہنی چاہیے کہ مسلمان متکلمین اور عارفین نے تمام کلامی اور عرفانی موضوعات کی طرح اس موضوع پر بھی بہت تفصیل سے کلام کیا ہے لیکن اس کے باوجود کسی ایک نتیجے پر متفق نہ ہو سکے، اس بحث میں ان کے اقوال آپس میں مطابقت نہیں رکھتے۔ یہ لوگ نبوت، رسالت اور ولایت کی تعریف و تشریح میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں اور تینوں کے درمیان جو فرق موجود ہے اس کی نشان دہی کرنے چلتے ہیں تو بھی کوئی بنیادی اتفاق رائے نظر نہیں آتا بلکہ کہیں کہیں تو صاف اضطراب نظر آتا ہے۔ ہم اپنے قارئین کی سہولت کے لیے یہ چاہتے ہیں کہ زیر نظر موضوع پر حتمًا زائل عرفان و کلام نے جو کچھ کہا ہے پہلے اُسے اختصار کے ساتھ بیان کر دیا جائے، پھر ابن عربی اور ان کے ماننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

علم کلام کی ایک مستند کتاب ”شرح مقاصد“ میں آیا ہے: ”نبوت حق تعالیٰ

کی جانب سے مخلوق کی طرف انسان کی بعثت ہے۔ بنی وہ بشر ہے جسے خدا نے بھیجا ہے تاکہ جو کچھ آپس پر وحی کیا جائے لوگوں تک پہنچا دے، رسول کا لفظ بھی عام طور پر اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ معتزلہ میں چند سے یہ منقول ہے کہ بنی وہ شخص ہے جو کسی کتاب یا الہام خواب میں عطا ہونے والی آگاہی کے واسطے سے، نہجانب اللہ خبر دیتا ہے، لیکن رسول وہ ہے کہ فرشتہ وحی اس پر نازل ہوتا ہے اور وحی الہی کو اس تک پہنچاتا ہے۔ ”گو یا معتزلہ کا یہ گروہ بنی اور رسول میں یہ فرق دیکھتا ہے کہ بنی کے برخلاف رسول پر وحی کا فرشتہ نازل ہوتا ہے؛ تاہم معتزلہ ہی کے ایک بڑے آدمی قاضی عبدالجبار معتزلیؒ بنی اور رسول کے درمیان کوئی فرق نہیں مانتے۔ آپ نے دیکھ لیا کہ ہماری بات یہاں سچ نکلی کہ نبوت اور رسالت کی تعریف کے مرحلے پر متکلمین کی عبارات آپس میں خاصا تفادت رکھتی ہیں۔ بعض حضرات بنی اور رسول میں فرق کرنے ہیں جب کہ کچھ دونوں کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور پھر وہ لوگ جو اصولاً نبوت اور رسالت میں فرق کے قائل ہیں، جب اس فرق کی نشاندہی کرنے پر آتے ہیں تو ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، کوئی ایک فرق بتاتا ہے اور کوئی دوسرا۔۔۔۔۔ بہر حال نبوت اور رسالت کے باب میں متکلمین کے افکار کا ذرا سا نمونہ تو سامنے آ ہی گیا، اب ہم ابن عربی اور ان کے متقلدین کی طرف رجوع کریں گے، کیونکہ شیخ کے یہاں یہ بحث بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

ابن عربی نبوت اور رسالت کے بیچ ایک واضح فرق دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک نبوت وحی کے ذریعے حقائق یعنی حق تعالیٰ کی ذات، اسماء اور صفات کی خبر رسانی اور احکام شریعت کی معرفت کا نام ہے؛ لہذا وہ شخص ہے جو سلباً وحی مذکورہ حقائق کی آگاہی اور احکام شریعت کی معرفت رکھتا ہے؛ تاہم ان حقائق کی اطلاع دینے پر مامور ہونے کے باوجود بنی شریعت کی تعلیم و تبلیغ کا مکلف نہیں۔

دلچسپ تو رسالت بھی نبوت ہی ہے لیکن میں شریعت کی تبلیغ، احکام کی تعلیم، اخلاق کی تربیت، حکمت کی تعلیم اور ریاست و حکومت کا قیام ایسے امور بڑھے ہوئے ہیں۔ رسالت کو تشریحی نبوت بھی کہتے ہیں یعنی تبلیغ شریعت کے اصراف کے ساتھ رسول بھی نبی ہی ہے۔ چونکہ رسالت و صف الہی نہیں بلکہ وصف کونی ہے اور مرسل، مرسل الیہ اور مرسل بہ کے بیچ واسطہ ہے، پھر یہ رسول کا حال ہے نہ کہ اُس کا مقام؛ لہذا منقطع بھی ہو جاتی ہے، یعنی تبلیغ احکام کا وقت پورا ہو جائے تو رسالت زائل ہو جاتی ہے۔

ابن عربی سے پہلے بھی جس طرح عربی لغت اور اسلامی فقہ میں نبوت و رسالت کے مسئلے پر گفتگو ہوتی آئی تھی اسی طرح مسئلہ ولایت بھی فقہ اسلامی بالخصوص فقہ حنفی میں ایک بڑا موضوع بحث رہا ہے۔ اس لیے نامناسب نہ ہوگا اگر ابن عربی اور اُن کے دستاویز کے عقائد بیان کرنے سے پہلے ولایت کے لغوی اور فقہی مفاہیم کی طرف بھی تھوڑا سا اشارہ کر دیا جائے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ فقہ اور تصوف دونوں میں ایک اصطلاح کے طور پر ولایت کے جو معانی پائے جاتے ہیں وہ آپس میں ایک ادنیٰ اسی ظاہری مشابہت تو ضرور رکھتے ہیں، کیونکہ دونوں جگہ اس کا مفہوم متعین کرنے میں لغت سے مدد لی گئی ہے، مگر اپنے اپنے استعمال کے حدود میں ولایت فقہی اور ولایت عرفانی ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ لغت میں ولایت کے کئی معنی ملتے ہیں، مثلاً: - قُرب، نُصرت، مَحَبَّت، تَمَلُّک، تَدْبیر، دوست داری اور نُصرت۔ یہ لفظ قرآن مجید میں بھی انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ولایت کے فقہی مطالبہ بھی انہی کی سند پر متعین کیے گئے ہیں۔

ابن عربی اور اُن کے پیرو ولایت کی دو قسمیں مانتے ہیں: (۱) ولایت عامہ جو سب اہل ایمان کو حاصل ہے، نام مومنین اپنے ایمان کی برکت سے اللہ تعالیٰ کا قُرب رکھنے ہیں اور وہ ان کے سارے معاملات و امور کا نگہبان، مدبر اور مالک

ہے (۲) ولایتِ خاصہ جو دو صلیبِ حق کے ساتھ مخصوص ہے اور بندے کے فنا فی اللہ اور بقا باللہ سے عبارت ہے یعنی بندہ اس مقام میں قیدِ خودی سے رہا ہو کر حق تعالیٰ کی ذات میں فنا ہو جاتا ہے اور اُس کی بقا کے ساتھ باقی۔۔۔۔۔ اس مقام پر نائز ہونے والا اولیٰ حصولِ فنا کے ساتھ معارفِ الہیہ کا عارف بن جاتا ہے اور جب اُسے اس فنا کے بعد والی بقا عطا ہوتی ہے تو اُس وقت یہ حقائق و معارف اُس کی زبان پر جاری ہو جاتے ہیں اور وہ ان کی خبر دیتا ہے، جس طرح فلکِ محیط تمام اٹلاک و اجسام کو اپنے احاطے میں سموتے ہوئے ہے اسی طرح مقامِ ولایت بھی نبوت اور رسالت کی صفت سے متصف ہوا، ولایت اُسے خود سجد و حائل ہو گئی یعنی ولایت، نبوت و رسالت کو عام ہے، ان میں شامل اور اُن کو محیط ہے، پس ہر نبی اور ہر رسول ولی ہوتا ہے مگر ہر ولی نبی اور رسول نہیں ہوتا، جس طرح ہر نبی کا رسول ہونا ضروری نہیں، کیونکہ رسول کی نسبت سے نبی عام ہے اور نبی کی نسبت سے رسول خاص۔۔۔۔۔ ولایت کیسی منقطع نہیں ہوتی۔ خدا نے خود کو نبی اور رسول کا نام نہیں دیا مگر ولی کے اسم سے موسوم کیا ہے مثلاً "اللہ ولی الذین امنوا اور "ہو الولیٰ الحسید"۔۔۔۔۔ لہذا یہ نام دنیا و آخرت میں اُس کے بندوں میں ہمیشہ جاری و ساری رہے گا اور اس کا ظہور کبھی تمام نہیں ہوگا۔ چونکہ اولیاء اللہ اس اسم کے مظاہر ہیں، اس لیے دنیا اُن کے وجود سے نہ کبھی خالی رہی ہے اور نہ کبھی ہوگی۔۔۔۔۔"

ولایتِ نبوت و رسالت سے افضل ہے ابن عربی اور اُن کے مقلدین پر گفتگو کرتے ہوئے اُن کے اس قول کا

حوالہ بڑے زور شور کے ساتھ آتا ہے کہ ولایتِ نبوت اور رسالت سے افضل ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ اس مسئلے پر بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں اور شیخ کو شدید تنقید کا ہدف بنایا گیا۔ مخالفین نے اپنے طور پر یہ تصور کر لیا کہ ابن عربی مطلق ولایت کو نبوت اور رسالت پر برتری دیتے ہیں، یعنی غیر نبی کی ولایت

بنی رسول کی نبوت اور رسالت سے افضل ہے۔۔۔ حالانکہ ابن عربی ایسا نہیں سمجھتے۔ وہ فی الحقیقت نبی اور رسول کی ولایت کو ان کی نبوت اور رسالت سے افضل کہتے ہیں۔ ابن عربی اور ان کے پیروکاروں کے عقیدے کے مطابق ولایت صفت الہی ہے، نبوت اور رسالت کا باطن اور حق کا تصور فی الحقیقت ہے۔۔۔ اس کا حکم خدا سے متعلق ہے اور دنیا و آخرت میں دائم اور باقی ہے۔۔۔ علاوہ ازیں جیسا کہ بیان ہوا، نبوت و رسالت کی نسبت ولایت عام ہے، مہر نبی اور ہر رسول صاحب ولایت ہوتا ہے، جیسے کہ رسالت کی نسبت نبوت عام ہے اور ہر رسول مرتبہ نبوت کا بھی حامل ہوتا ہے۔ اور زیادہ وضاحت سے بیان کریں تو ابن عربی اور ان کے متبعین کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر رسول نبی ہوتا ہے جب کہ کوئی نبی رسول نہیں ہوتا، پس نبوت کے دائرے میں رسالت ایک خاص مرتبہ ہے۔ اسی طرح ہر نبی ولی ہوتا ہے مگر کوئی ولی نبی نہیں ہوتا، پس یہاں نبوت ایک مرتبہ خاص ہو گیا؛ گویا ہر رسول نبی بھی ہے اور ولی بھی، اس لیے رسول کا مرتبہ نبی اور ولی کے مرتبے سے بلند ہے کیونکہ رسول سے گانہ مراتب کو جامع ہوتا ہے، لیکن اس کی ولایت کا مرتبہ اس کی نبوت سے اور اس کی نبوت کا مرتبہ اس کی رسالت سے بالاتر ہوتا ہے، کیونکہ ولایت اس کی جہت حقیقت ہے جو فانی فی الحق ہے اور نبوت جہت ملکوتی ہے جس کے واسطے سے ملائکہ کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی ہے جن کے ذریعے سے وہ وحی حاصل کرتا ہے، جب کہ رسول کی رسالت اس کی جہت بشریت ہے جس کے وسیلے سے انسانوں کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی ہے اور وہ ان میں احکام الہی کی تبلیغ کرتا ہے اور اس طرح مخلوق کی تعلیم و تربیت میں مصروف رہتا ہے پس مقام نبوت، ولایت اور رسالت کا بروز ہے۔۔۔

مقام ولایت اس سے بالاتر ہے اور مقام رسالت خرد تر ہے۔۔۔

مختصر یہ کہ ابن عربی اور ان کے پیروکاروں کے یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ خود نبی و رسول کا مرتبہ ولایت ان کے مقام نبوت و رسالت سے افضل ہے۔ اس بات

کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کسی غیر نبی اور غیر رسول کی ولایت نبی اور رسول کی نبوت و رسالت پر فضیلت رکھتی ہے اور اولیاء انبیاء و رسول سے برتر ہیں۔ ولایت کا مرتبہ انتہائی عظیم اور اس کا درجہ بیحد بلند ہے، مگر اس کے باوجود اس کا ماخذ نبوت ہی سے ہے، کسی شخص کے ولی ہونے کی واحد علامت یہ ہے کہ وہ کس حد تک نبی کا اتباع کرنا ہے۔ دیکھیے ابن عربی اسی بات کو کیسے عجیب ڈھنگ سے بیان کرتے ہیں: "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ خدا نے نبوت اور رسالت کا سلسلہ ختم کر کے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ اب یہ لوگ اس القطار کی وجہ سے اس وحی ربانی سے محروم ہو گئے جو ان کی روح کی غذا ہے۔ یہ صورت حال اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ اولیاء انبیاء کے مقام پر نہیں ہیں۔ یہ طائفہ وحی الہی کی آگاہی کے لیے انبیاء کا محتاج ہے، اسی لیے نبوت و رسالت یعنی وحی ربانی کا دور اختتام کو پہنچا تو اولیاء کی کمر ٹوٹ گئی، کیونکہ یہ حضرات وحی سے محروم ہو گئے اور ان کے لیے اس ضمن میں فقط دو بائے صادقہ ہی بچے رہ گئے کہ اس وسیلے سے وحی کی خوشبو سے مانوس رہیں۔"

اس کے علاوہ ایک جگہ وہ مقام نبوت کو الیاء و انجالیے جلاتے ہیں اور ولایت پر اس کی ایسی برتری دکھاتے ہیں کہ خود کو خاتم اولیاء بنانے کے باوجود صاف صاف کہتے ہیں کہ "ہم نبی کے مقام تک نہیں پہنچ سکتے، وہاں ہمارا داخلہ ممنوع ہے، ہماری معرفت کی انتہا، وہ بھی بطریق وراثت، یہ ہے کہ اُسے دیکھ لیں جیسے جنت کے طبقہ اسفل کا باسی اعلیٰ علیین کے مکین کو دکھینا ہے اور زمین والے آسمان کے ستاروں کو۔"

ختم ولایت کے مسئلے پر ابن عربی کی تحریریں کا اُلجھاؤ | ختم ولایت کے موضوع پر ابن عربی کی تحریریں

میں وہ اُلجھاؤ اور تضاد نظر آتا ہے جو ان کے یہاں اور کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ ان کی بعض عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ خود ختم ولایت کے مدعی ہیں، مثلاً

ان خاتم الولاية دون شك

بورث الهاشمی مع المسيح

ہم پہلے بھی اُن کا ایک خواب نقل کر چکے ہیں جو اُن کے خاتم الولاية ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ شیخ اس خواب کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں جاگ گیا اور خداوندِ عالم کا شکر ادا کیا اور اس خواب کی یہ تاویل کی کہ میں اپنی صفت میں اپنے منقذین کے بیچ ایسا ہی ہوں جیسے انبیاء کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور لگتا ہے کہ میں ہی وہ شخص ہوں جس پر اللہ تعالیٰ نے ولایت کو ختم فرما دیا ہے۔

دوسری طرف اُن کی کچھ تحریریں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امام مہدی کو خاتم الاولیاء سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں لکھتے ہیں: "خدا کا ایک خلیفہ ہے جس کا ظہور اُس وقت ہوگا جب دنیا جو رستم سے پٹ جائے گی، وہ اُسے عدل و انصاف سے بھر دے گا، اور اگر دنیا کی زندگی باقی نہ رہی مگر ایک دن، تو بھی خدا اُس دن ہی کو اتنا طویل دے دے گا کہ وہ خلیفہ اپنا کام پورا کر لے۔" وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور حسن بن علی بن ابی طالب کی اولاد میں سے ہوگا۔

اس عبارت کے بعد ابن عربی، امام آخر الزمان کی یوں مدح سرائی کرتے ہیں:

اَلَا اِنَّ خَتَمَ الْاَوْلِيَاءِ شَهِيْدٌ وَعَيْنُ اِمَامِ الْعَالَمِيْنَ فَتِيْدٌ

هُوَ السَّيِّدُ الْمُهْدِيُّ مِنْ اَلْحَمْدِ هُوَ الصَّارِمُ الْمُهَنْدِيُّ حَيْثُ يَبِيْدُ

هُوَ الشَّمْسُ يَجْلُو كُلَّ غَمٍّ وَظُلْمَةٍ هُوَ الْوَابِلُ الْوَسْمِيُّ حَيْثُ يَجُوْدُ

مگر ایک جگہ وہ عرب کے ایک مرد کو ولایتِ محمدی کا خاتم قرار دیتے ہیں جو اپنی

قوم میں اشرف و اکرم تھا، جیسا کہ فتوحات کے باب ۳۷ میں لکھتے ہیں: "ختمِ ولایتِ

محمدی ص عرب کے اُس شخص کو عطا ہوئی ہے جو اصلاً ویداً اس قوم میں بزرگ ترین

ہے اور آج ہمارے زمانے میں موجود ہے۔ میں نے ۹۹۵ھ میں اُسے پہچانا اور

اُس کی اُن نشانیوں کا مشاہدہ کیا جو حق تعالیٰ نے بندوں کی آنکھ سے چھپا رکھی ہیں۔"

رسولوں کے ذمے میں ہوگا کہ اپنی نبوت و رسالت کا علم اٹھائے ہوں گے اور ان کے تمام اصحاب ائیس کے زیر سایہ ان کے پیچھے پیچھے ہوں گے۔ یہاں ان کی حیثیت تمام رسولوں کی طرح متبوع کی ہوگی اور دوسرا حشر ہمارے ساتھ ہوگا۔ وہ اس امت کے اولیاء کی جماعت کے درمیان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جھنڈے تلے ہوں گے، اس جگہ ان کی حیثیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع کی ہوگی اور وہ آدم کے زمانے سے لے کر آخری ولی تک دنیا میں آنے والے تمام اولیاء پر تقدم رکھتے ہیں، پس خداوند تعالیٰ نے ان کے لیے نبوت اور ولایت کو جمع فرما دیا ہے اور قیامت کے روز رسولوں کے بیچ ایک بھی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی دوسرا رسول ائیس کا تابع ہو کر اٹھے، مگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن ان اتباع کرنے والوں کے مجمعے میں عیسیٰ اور الیاس بھی محشور ہوں گے۔

اسی کتاب میں ایک اور مقام پر صاف کہتے ہیں کہ عیسیٰ اعلیٰ الاطلاق خاتم ولایت ہے۔ پھر ایک دوسری جگہ روح محمدی کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عالم میں اس روح محمدی کے کئی مظاہر ہیں جن میں اس کا ظہور اکمل کبھی قطب زمان میں ہے، کبھی افراد میں ہے، کبھی ختم ولایت محمدی میں ہے اور بالآخر ختم ولایت میں ہے جو عیسیٰ علیہ السلام میں ہے۔

آپ نے دیکھا کہ جو بات ہم نے آغاز گفتگو میں کی تھی وہ ان مثالوں سے درست ثابت ہوگئی، یعنی اس بحث میں ابن عربی کے یہاں صرف الجھاؤ اور بے ربطی ہی نہیں بلکہ ایک قسم کا تضاد اور تناقض صاف نظر آتا ہے۔ ان کے ماننے والے بعض شارحین نے اگرچہ اپنے طور پر بہت کوشش کی کہ اس باب میں جیسے بھی بن پڑے شیخ کے اقوال میں تطابق پیدا کر دیا جائے اور ان میں پایا جانے والا تضاد و تناقض رفع کر دیا جائے لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ گو کہ ان لوگوں کی سعی و کوشش بے فائدہ رہی تاہم کم از کم ان میں سے کچھ کا بیان فائدے سے خالی نہیں۔

زیر نظر مسئلے میں ابن عربی کے معتقدین کا تشریحی نقطہ نظر پیش کرنے سے

پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بطور مقدمہ یہ چیز واضح کر دی جائے کہ شیخ اکبر کے عقیدے کے مطابق جس طرح کہ تمام رسولوں کی لائی ہوئی شریعت فی الواقع محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شریعت ہے اور وہ سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور وہ شریعت بھی جو خاص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور بدنی کے وقت ظاہر ہوئی، اپنے اندر وہ تمام قواعد اور دقائق اور قواعد رکھتی ہے۔ وہ پچھلی تمام شریعتوں میں فرداً فرداً یا مجموعاً پائے جاتے تھے۔ غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سارے رسولوں پر رسالت، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تمام نبیوں کی نبوت پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت کل ولیوں کی ولایت پر مشتمل ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا: "عَلِمْتُ عَنْهُمْ الْأَوْلِيْنَ وَالْآخِرِينَ"، یعنی مجھے اولین اور آخرین کے تمام علوم دیے گئے۔ اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت، نبوت اور ولایت کو وہ خصوصیت، فصیلت اور شرف حاصل ہے جو اوروں کو نہیں ملا۔ اور چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اولیاء آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وارث ہیں، انھیں یہ خصوصیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے وراثت میں ملی ہے اور وہ اس بزرگی اور فصیلت کے لیے مخصوص کر دیئے گئے ہیں، لہذا انھیں محمدی کہا جاتا ہے، جیسے کہ ابراہیم، اسحق، عیسیٰ اور موسیٰ علیہم السلام کے خصائص کے وارث ابراہیمی، اسحاقی، عیسوی اور موسوی کہلاتے ہیں اور ابن عربی سمیت بہت سے صوفیہ کی کتابوں میں بار بار آتا ہے کہ فلاں شخص فلاں سنیبر کے قدم پر ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ علوم، تجلیات، مقابلات اور احوال جو اس پیغمبر کے لیے خاص ہیں، ان کی مدد اور برکت سے اس دلی کو بھی جزواً حاصل ہیں۔

جب یہ مقدمہ ذہن نشین ہو گیا تو اب ہم ابن عربی کے مقلدین اور ان کے عرفانی فلسفے کا درس دینے والوں میں سے دو ایسے حضرات کی طرف رجوع کرتے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے انداز میں فوق الذکر عبارات میں بمطابقت پیدا کرنے

کی سچی کی ہے۔ ان میں ایک صاحبِ سستی ہیں اور دوسرے شیخہ۔۔۔ ان کے خیالات اور تاویلات نقل کرنے کے بعد ہم اپنی راتے بھی ظاہر کریں گے۔۔۔

۱۔ شیخ محمد خاکی، ابن عربی کے سستی مقلد ہیں۔ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنہوں نے ابن عربی کی مدافعت میں جان لڑا دی۔ اس بحث میں انہوں نے خود کو سخت زحمت میں ڈال کر جو مطالب بیان کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے :-

ولایت کی دو قسمیں ہیں :- ولایت مطلقہ اور ولایت خاصہ محمدیؐ۔۔۔

ولایت خاصہ محمدیؐ کی بھی تین انواع ہیں : نوع اول وہ ولایت ہے جو تصرف فی العالم کو جامع ہے، معنی کی جہت سے بھی اور صورت کی جہت سے بھی۔ اور یہ خلافت سے بھی متصل ہے۔ نوع دوم وہ ولایت ہے جو معنی و صورت دونوں جہات سے تصرف فی العالم کو تو جامع ہے مگر خلافت سے متصل نہیں ہے۔ اور نوع سوم وہ ولایت ہے کہ اس کی حقیقت فقط تصرف فی المعنی ہے۔۔۔

ولایت مطلقہ کے خاتم حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں۔ وہ خاتم اکبر ہیں ان کے بعد کوئی ولی نہ ہوگا۔ ولایت محمدیؐ کی نوع اول کے خاتم حضرت علی بن ابی طالبؓ ہیں جو خلفائے راشدین اور ائمہ ہدیین میں آخری ہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تصیر مدکاظالماء"۔ حضرت علی خاتم کبیر ہیں۔ ولایت محمدیؐ کی نوع دوم کے خاتم امام مہدی علیہ السلام ہیں جو آخر الزمان میں ظہور فرمائیں گے۔ وہ خاتم صغیر ہیں اور نوع سوم کے خاتم ابن عربیؒ ہیں اور وہ خاتم اصغر ہیں۔ یہاں تک پہنچ کر شیخ محمد خاکی فتوحات کی اس عبارت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کا حوالہ ہم اس بحث کے شروع میں دے چکے ہیں۔ لکھتے ہیں: "لیکن فتوحات میں شیخ اکبر نے ولایت کا خاتم کسی اور کو بتایا ہے۔ میں حیران ہوں کہ وہ کون ہے؟"

۲۔ آقا محمد رضا قمشہ ای، مذہبِ شیعہ میں اور عرفانی مسائل میں ابن عربی کے پیرو۔
 تیرھویں صدی ہجری کے اسلامی ایران میں یہ ابن عربی کے متصوفاً فلسفے کے
 بڑے اُستاد مانے جاتے تھے۔ اُنھوں نے بھی ہمارے زیرِ نظر موضوع پر
 ”ذیلِ فصّ شیشیِ قصوصِ الحکم“ کے نام سے ایک رسالہ تحریر کیا اور ختمِ ولایت
 کے مسئلے پر شیخ کی عبارات کا باہمی تضاد رفع کرنے کے لیے کئی نکات بیان
 کیے جن کا خلاصہ کچھ یوں ہے :-

ولایت کی دو شاخیں ہیں : ولایتِ مطلقہ یا ولایتِ عامہ اور ولایتِ خاصہ
 — مطلق اور علمِ ولایتِ تمام مومنوں کو حاصل ہے؛ البتہ اس کے مختلف
 مراتب ہیں جو درجاتِ ایمان کے ساتھ مشروط ہیں اس ولایت کے خاتم
 عیسیٰ علیہ السلام ہیں۔ ولایتِ خاصہ اہلِ دل، اہل اللہ اور صاحبانِ قربِ انبیا
 کے لیے مخصوص ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں فانی ہیں اور اس کی صفات
 کے ساتھ باقی۔ ولایت کی یہ قسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور محمدیوں کے لیے
 مختص ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں : مطلق اور مقید۔ مطلق ہونے
 کی صورت میں یہ ولایت تمام حدود و قیود سے عاری، حق تعالیٰ کے سارے
 اسماء و صفات کے ظہور کو جامع اور اس کی ذاتی تجلیات کے ہر پہلو سے
 متعلق ہوگی۔ جب کہ مقید ہونے کی صورت میں اسماء میں سے کسی
 ایک اسم، بے شمار حدود میں سے کسی ایک حد اور تجلیات کے کسی ایک رخ
 تک محدود ہوگی۔ ان دونوں اقسام کا الگ الگ خاتم موجود ہے ولایتِ مطلقہ
 محمدی کے خاتم حضرت علی بن ابی طالب اور امام مہدی ہیں یعنی ولایت
 کی اس نوع کی خاتمیت حضرت علیؑ کی صورت میں ظہور کرنے کے ساتھ
 مہدیؑ کی صورت میں بھی ظاہر ہوگی۔ ولایتِ مطلقہ محمدی، ولایتِ
 مطلقہ عامہ سے برتر ہے اور اس کے خاتم یعنی حضرت علیؑ اور امام مہدیؑ
 اس کے خاتم یعنی عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں۔ یہی ولایتِ مقیدہ محمدیؑ

تو ممکن ہے کہ اس کے خاتمِ ابنِ عربی بھی ہوں اور وہ عربِ مرد بھی جسے اٹھوں نے دیکھا تھا اور اس کی خاتمیت پر شہادت دی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ولایت کی اس نوع میں کئی مدارج و مراتب مقرر ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہر درجے کا اپنا ایک خاتم ہو۔

جیسا کہ مشاہیر ایسے اُستاد سے توقع تھی، اس مسئلے میں اُن کی تخریر و تقریر بہت اُستادانہ ہے کہ بظاہر لوگوں لگتا ہے جیسے اٹھوں نے ابنِ عربی کے مقالات میں موجود تضاد شیخ محمد عاکی کی طرح کسی حیرت میں پڑے بغیر ختم کر دیا ہو لیکن غور سے دیکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ابنِ عربی کے یہاں پایا جانے والا تضاد ایسا نہیں ہے کہ ان ترکیبوں سے حل ہو جائے؛ گو کہ یہ درست ہے کہ ابنِ عربی نے ایک جگہ حقیقتِ محمدی سے سب سے زیادہ قریب حضرت علیؑ کو قرار دیا ہے اور وہ مہدی موعود کو ولایتِ خاصہ محمدی کا خاتم اور سب اہل عالم کا امام جانتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ اٹھوں نے کچھ مقامات پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ولایتِ مطلقہ کا خاتم کہا ہے اور اُمتِ محمدی کے تمام افراد حتیٰ کہ ولایتِ محمدی کے خاتم پر بھی اُن کی افضلیت کی تصریح کر دی ہے۔ پس ہمیں اعتراف کر لینا چاہیے کہ ولایت کے مسئلے میں ابنِ عربی کی تخریریں بہت گنجشک، متضاد اور الجھی ہوئی ہیں۔ یہاں وہ کسی حتمی اعتقاد تک نہیں سکے تھے۔ اس الجھاؤ اور تضاد کو رفع کرنے کی کوشش بالکل بے سود ہے۔ حیرت ہے کہ قشہ امی ایسے دانا اُستاد نے محض یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ابنِ عربی کے عقیدے میں حضرت علیؑ اور امام مہدیؑ، عیسیٰ علیہ السلام پر فضیلت رکھتے ہیں، خود کو بلاوجہ تکلف میں ڈالا اور ابنِ عربی سے ایسے الفاظ بھی منسوب کر ڈالے جو اُن کی کتابوں اور رسالوں میں کہیں موجود نہیں۔ مثلاً فتوحات میں ایک جگہ یہ عبارت آئی ہے: "واخرب الناس الیہ علی بن ابی طالب وسرّ الانبیاء"۔ قشہ امی نے اصل کتاب کھولنے کی زحمت کیے بغیر

فیض کاشانی کی کلماتِ مکنونہ“ پر اکتفا کیا اور مذکورہ عبارت کو اس
بدلی ہوئی صورت میں نقل کر دیا:۔ ”واقرب الناس الیہ علی
بن ابی طالب امام العالم و سرّ الانبیاء اجمعین“
— یہ ٹھیک ہے کہ اگر یہ عبارت اسی طرح ہوئی جیسی کہ نقل کی گئی،
تو قلمبرہ امی کے اس خیال کی تائید ہو جاتی کہ ابن عربی کے عقیدے
میں علیؑ امام عالم ہیں اور عیسیٰ علیہ السلام سمیت تمام انبیاء سے افضل
ہیں لیکن ہم نے فتوحات کے سارے مطبوعہ نسخوں کا مطالعہ کیا اور عثمان بکلی
کا تفسیح کردہ نسخہ بھی دیکھا جس میں انھوں نے تمام نسخوں کی اختلافی عبارات
کو پاورنی میں درج کیا ہے، مگر اس میں بھی فیض کاشانی اور ان کے واسطے
سے محمد رضا قلمبرہ امی کے نقل کردہ اصنافی الفاظ کہیں نہیں ملے۔ یہ عبارت
ہر نسخے میں اسی طرح درج ہے جس طرح ہم نے نقل کی ہے۔

فتوحات ہی کی ایک اور عبارت ہے:۔ ”وللولاية والحمدية
المنصوصة بهذا الشرع المنزلة علی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم ختم، خاص ہونی المرتبہ
دون عیسیٰ علیہ السلام.....“ (ولایتِ محمدی کے لیے جو
محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک
خاتم ہے جو مرتبے میں عیسیٰ علیہ السلام سے کم تر ہے)

قلمبرہ امی نے اسے یوں نقل کیا ہے:۔ ”وللولاية السُّمَّدية
المنصوصة بهذا الشرع المنزل علی محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ختم خاص ہوالسُّمَّدی و ہونی المرتبہ
فوق عیسیٰ“ (ولایتِ محمدی کے لیے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل
ہونے والی شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک خاص خاتم ہے، وہ مہدیؑ
ہے اور مرتبے میں عیسیٰ علیہ السلام سے بالاتر ہے)، پھر یہ وضاحت بھی کرتے

کرتے ہیں کہ فتوحات کے نسخوں میں "فوقے" کی جگہ "دردنہ" چھپ گیا ہے
 جو چھاپنے والوں کی تخریف ہے۔ تاہم اس طرح کی تخریف "بعید از عقل"
 ہے اور قمشہ ای ایسا استاد ایسی بات کرے گا، اس پر تو بالکل یقین
 نہیں آتا۔



باب

تشیع و سنن

شیخ کے اکثر سوانح نگار اور مورخین انھیں اہلسنت والجماعت کے علماء میں شمار کرتے ہیں اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ بعض شیعہ اکابر انھیں متعصب سنی اور اہلبیت اطہار کے ماننے والے شیعوں کا سخت دشمن جان پر برابرا بھلا کہتے تھے۔ کچھ اہلسنت نے انھیں شیعہ خیال کیا اور ان کی مذمت میں اس طرح کے جملے کہے کہ ”ہو شیعی سو کذاب“۔ اہلبیت شیعہ انھیں اپنوں میں سمجھتے ہیں اور حجت کے مرتبے پر قرار دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں اثناعشری شیعوں میں بھی کچھ ایسے بڑے حضرات نظر آتے ہیں جو ابن عربی کو اثناعشری سمجھتے ہیں اور اپنے خیال پر انھیں بہت اصرار ہے۔ حالانکہ ان کے شیعہ ہونے کا احتمال بہت کمزور ہے۔ ظن غالب یہ ہے کہ وہ سنی تھے۔ ایک سنی وحدت الوجودی صوفی جنہوں نے احياناً وحدت ادیان کی بھی بات کی ہے۔ مگر چونکہ وہ لوگ جو ان کے تشیع کے قائل ہیں شیعوں کے بڑے علما میں سے ہیں، لہذا مناسب ہو گا اگر اس مسئلے پر الگ سے گفتگو کر لی جاتے اور ان بزرگوں کے دلائل و شواہد کا تحقیقی نظر سے جائزہ لیا جائے۔ یہاں یہ بات بھی نظر میں رکھنی چاہیے کہ ابن عربی نے کچھ ماننے والے ایسے بھی ہیں جو ان کی ولایت کا دم بھرتے ہیں اور ان کے مذہب کی چھان بین کو ان کی جلالت شان سے کمتر سمجھتے ہیں۔ بعض لوگ شیخ سے سرزد ہونے والی شطحیات کو اپنی دلیل بنا کر ان کے تشیع اور تسنن کے مسئلے ہی

اُس کا وسیلہ پا کر کونے کے لوگ انسانوں میں خوش بخت ترین ہوں گے۔ اپنے ظہور اور حکومت کے بعد وہ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہے گا۔ وہ جزیرہ اٹھائے گا۔ لوگوں کو بزدل و شمشیر خدا کی طرف بلائے گا اور تمام مذاہب کو رُئے زمین سے مٹا دے گا۔ بس ایک دین خالص باقی رہ جائے گا۔ اہل اجنباد کے مقلد اُسے اپنے پیشواؤں کے کہے کے خلاف حکم کرتے دیکھ کر اُس کے دشمن ہوجائیں گے لیکن اُس کی تلوار کے خوف سے مجبوراً اُس کی اطاعت کریں گے۔ اپنے خواص کی نسبت عام مسلمان اُس کے وجود سے زیادہ راضی ہوں گے۔ اہل حقانیت و معارف اُسے کشف و شہود اور معرفت الہیہ کی رُوسے پہچان کر اُس کی بیعت کریں گے۔ خدا شناس لوگ اس کی دعوت قبول کریں گے اور دوڑ دوڑ کر اُس کی کمک کو آئیں گے۔ اگر اُس کے ہاتھ میں تلوار نہ ہوتی تو فقہاء اس کے قتل کا فتویٰ دے دیں، لیکن اللہ تعالیٰ اُسے تلوار اور بزرگی دے کر ظاہر کرے گا؛ لہذا وہ اس کی بزرگی کو دیکھتے ہوئے اور اُس کی تلوار کے ڈر سے اُس کا حکم قبول کریں گے، حالانکہ وہ اُن پر ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔ اور دل سے اُس کے خلاف ہوں گے، اور جب یہ دیکھیں گے کہ وہ اُن کے پیشواؤں کے حکم کے برعکس حکم دے رہا ہے تو اُسے گمراہ سمجھیں گے، کیونکہ یہ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہوں گے کہ اجنباد کرنے والے ختم ہوجکے ہیں، اُن کا زمانہ گزر گزر چکا ہے اور دنیا میں اب کوئی مجتہد نہیں رہا، اللہ تعالیٰ اُن کے اماموں کے بعد کوئی اور شخص ایسا پیدا نہیں کرے گا جو درجہ اجنباد و پرتماز ہو اور اگر کوئی یہ دعویٰ کرے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے احکامِ شرعی کا علم دیا ہے تو ایسا شخص اُن کے نزدیک ایک دیوانہ اور فاسد الخیال ہوگا۔“

ابن عربی کی مذکورہ عبارت سے شیخ بھائی نے ابن عربی کے تشیع پر جو استدلال کیا ہے اُس کے بنیادی امور یہ ہیں: اول یہ کہ شیخ اکبر کی اس عبارت کا آغاز ہی اس جملے سے ہوتا ہے کہ خدا کا ایک خلیفہ ہے

جو ظاہر ہوگا، یعنی یہ خلیفہ اس وقت موجود ہے اور بعد میں کبھی ظاہر ہوگا۔ یہ بات اہل سنت کے عقیدے کے خلاف ہے اور شیعوں کے موافق ہے، گو کہ اہل سنت بھی ظہورِ مہدی کے قائل ہیں، مگر انہیں اس وقت بھی زندہ سمجھنا خاص شیعوں کا عقیدہ ہے۔ دوم یہ کہ ابنِ عربی کہتے ہیں کہ اُن کے ظہور سے کوفے والے خوشِ سختی میں سے بڑھ جائیں گے۔ یہ بھی شیعوں کا عقیدہ ہے کہ آفتابِ امامت، تا لم آلِ محمد مہدی موعود علیہ السلام مریہ معظیہ سے رونما ہوں گے، اُس شرفِ دالی جبکہ سے سیدھے کوفے میں وارد ہوں گے اور اسے زیرِ نگیں لانے اور کوفیوں سے بیعت لینے کے بعد دوسرے علاقوں کی طرف لشکر بھیجیں گے۔ سوم یہ کہ امام مہدی بقولِ ابنِ عربی فقہا کی سرکوبی کریں گے۔ اس لیے یہ لوگ جب اُن کے احکام کو اپنے ائمہ کے مذاہب کے خلاف پائیں گے تو انہیں گمراہ خیال کر کے اُن کی مخالفت پر اُتر آئیں گے، کیونکہ اُن لوگوں کے عقیدے کے مطابق "مجتہدوں کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ امام مہدی کی اس سختی اور سرزنش کا رخ اہلسنت فقہاء کی طرف ہوگا، کیونکہ یہی لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ائمہ اربعہ کے بعد اجتہاد کے تمام راستے بند ہو چکے ہیں، اب اُن کی رائے کے خلاف صادر ہونے والا حکم اور فتویٰ قابلِ رد ہے، لہذا یہ گروہ جب احکام مہدی کو اپنے اماموں کی آراء کے خلاف دیکھے گا تو اُن کی مخالفت اور دشمنی میں لگ جائے گا۔"

ابنِ عربی کی اس عبارت کو دلیل بنا کر یہ ثابت کرنا کہ وہ شیعہ تھے، عجبت سے بات ہے اور خاص طور پر شیخِ بھائی ایسا عاقل و دانا بھی اُسے اُن کے تشیع کی سند بنائے تو اور بھی حیرت ہوتی ہے، کیونکہ فتوحات کی یہ عبارت تمام مطبوعہ نسخوں میں اس طرح ہے: "جدہ الحسن بن علی، یعنی حسن بن علی رضی اللہ عنہ، مہدی علیہ السلام کے جد ہیں۔ یہ بات اہلسنت کے علماء کی تائید کرتی ہے اور امامی شیعوں کے عقیدے کے خلاف جاتی ہے، کیونکہ شیعہ عقیدے کی

رُوسے امام مہدیؑ، حسین بن علی اولاد میں سے ہیں؛ البتہ ماں کی طرف سے
 اُن کا سلسلہ امام حسن مجتبیٰؑ تک بھی پہنچتا ہے۔ لیکن یہ اعتقاد کہ وہ فقط
 امام حسنؑ کی نسل سے ہیں، اہلسنت کے ساتھ مخصوص ہے۔ شیخ اکبر
 کے اس عجلے کا ظاہری مفہوم اختصا ص پر دلالت کرتا ہے۔ اب رہا مہدی
 کے موجود اور زندہ ہونے کا عقیدہ جسے شیخ بھائی شیعوں سے خاص سمجھتے
 ہیں، صرف اسی طائفے تک محدود نہیں ہے، کیونکہ کچھ علمائے اہلسنت بھی
 یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ مہدی علیہ السلام پیدا ہو چکے ہیں اور زندہ ہیں۔“

۲۔ قاضی نور اللہ شوستری۔ انہوں نے بھی ابن عربی کو شیعہ ثابت کرنے
 کی کوشش کی ہے۔ اپنی کتاب ”مجالس المؤمنین“ میں سید محمد نور بخش سے روایت
 کرتے ہیں: ”شیخ نجی الدین آدم الاولیاء علی مرتضیٰ علیہ السلام کی محبت کا
 اخفاء کرنے میں معذور ہیں، کیونکہ حکومت متعصبوں کے ہاتھ میں تھی اور شیخ
 کے دشمن کثرت سے تھے جو اُن کے قتل کا ارادہ رکھتے تھے؛ لہذا مجبوراً انہیں
 اہل شام کے اعتقاد کے مطابق معاویہ، یزید اور بنی امیہ کے بارے میں
 عبارات والفاظ کے ساتھ کلام کرنا پڑا جو اُن لوگوں میں اُس وقت مفرج
 تھے تاکہ اِس طرح اُن کے شر سے محفوظ رہیں۔ رفع مضرت کے لیے اِس
 طرح کا دکھاوا جائز ہے۔“ سید نور بخش کی یہ گفتگو نقل کرنے کے بعد
 قاضی شوستری ابن عربی کے کچھ اشعار پیش کرتے ہیں جو اہلبیت اطہا کے
 ساتھ اُن محبت اور ارادت کی شدت کو ظاہر کرتے ہیں۔ قاضی نور اللہ ان
 اشعار کو ابن عربی کی تشیع کی دلیل سمجھتے ہیں، لیکن اُن کے مدعا یعنی ابن عربی
 کے تشیع کو ثابت نہیں کرتی۔“

۳۔ میرزا محمد اخباری۔ انہوں نے کئی دوسروں کی طرح ابن عربی کا تشیع
 ثابت کرنے کے لیے خود کو تکلف میں ڈالا ہے۔ اپنی کتاب ”رجال کبیر“
 میں میرزا محمدی نے ابن عربی کا تعظیم و تکریم کے ساتھ کیا ہے اور اُن کی تصانیف

کے ظاہری معانی کو جوستیوں کے مذہب سے موافقت رکھتے ہیں، یہ تاویل کی ہے کہ شیخ اہلسنت کے زیر تسلط علاقوں میں نہایت بُرے زمانے میں ہوئے ہیں؛ لہذا اور اس طرح کی عبارتیں لکھنے میں معذور ہیں۔ ان صاحب نے ابن عربی بعض ایسی عبارتوں کو جو شیعوں کے عقاید سے مطابقت رکھتی ہیں، اپنی ایک کتاب "میزان المتبیین فی العلم والعزیز" میں جمع کر دیا ہے اور ان سے ان کے تشیع پر استدلال کیا ہے۔ ان میں سے ایک عبارت "فتوحات" سے لی گئی ہے۔^{۱۹} "خدا کے علاوہ کوئی شارع نہیں ہے۔ اس نے اپنے پیغامبر سے فرمایا: ہم نے قرآن کو تجھ پر اتارا تاکہ تو لوگوں کے درمیان حکم کرے اس سے جو کچھ خدا نے تجھے دکھایا، یہ نہیں کہا کہ جو کچھ تو نے دیکھا ہے، عاتشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہما کے قضیے میں رسول اللہ نے قسم کھا کر اٹھیں خود پر حرام کر لیا تھا۔ خدا نے آپ سے کہا: اے پیغمبر اپنی بیویوں کی خوشنودی کے لیے تو اپنے اوپر وہ کیوں حرام کر رہا ہے جو خدا نے تیرے لیے حلال کر دیا ہے۔ یہ تنبیہ ان کے لیے تھی جو معصوم عن الخطا تھے اور پھر اور کوئی جو خطا سے محفوظ نہ ہو اس کی رائے کو یہ حیثیت کیونکر حاصل ہو سکتی ہے کہ اس میں غلطی کا احتمال کم اور صواب کا امکان زیادہ ہو۔ پس یہ جائز نہیں کہ اللہ کی عبادت اپنی اس رائے کے مطابق کی جائے جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہ ہو، رہا قیاس تو ہیں اس کا قائل نہیں ہوں اور اس کا اتباع نہیں کرتا۔ اللہ نے مجھ پر یہ واجب نہیں کیا کہ اس کے پیغمبر کے قول کے سوا کسی شے سے کوئی بات اخذ کر دوں۔"^{۲۰} محدث اخباری نے ابن عربی کی مذکور عبارت کو ان کے تشیع پر یوں دلیل بنایا ہے کہ چونکہ فقہائے اہلسنت اجماع سے اس کے بارے میں فتویٰ دیتے ہوئے قیاس کو کتاب و سنت اور اجماع کے ساتھ ایک مستقل دلیل کا درجہ دیتے ہیں اور اس کے مقتضیاً پر عمل کرنا واجب جانتے ہیں اور ابن عربی ان فقہاء کے برخلاف اس عبارت میں فقہائے شیعہ

کے طریقے سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر اپنی رائے پر عمل کرنا کسی کے لیے روا ہوتا تو سب سے بڑھ کر پیغمبر علیہ السلام کو روا ہوتا جو معصوم تھے اور جن کی پاک رائے خطا اور غلطی سے محفوظ تھی۔ اب جب کہ اللہ تعالیٰ اُن کو اپنی رائے پر عمل کرنے کی وجہ سے ”یا ایہا النبی لِمَ تَحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ“ کہہ کر تنبیہ فرما رہا ہے تو پھر اپنے تینا س کی پیروی کرنا جب کہ وہ بلا دلیل رائے کی حیثیت رکھتا ہو کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا شواہد سے یہی بات درست نظر آتی ہے کہ ابن عربی شیعہ نہیں ہو سکتے اور مذکورہ دلائل و شواہد اُن کے تشیع کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ جیسا کہ آگے چل کر ذکر ہوگا۔ وہ اگرچہ اہل بیت کے ارادت مند تھے اور بہت سے مقامات پر ان بزرگوں کے لیے اُمنوں نے احترام اور محبت و عقیدت ظاہر کی ہے نیز ان کی زبان سے کبھی کبھار ایسی باتیں بھی صادر ہوئی ہیں جو شیعہ عقاید بالخصوص اثنا عشری معتقدات سے مشابہت رکھتی ہیں، لیکن ایک تو اُن کے بیشتر سوانح نگاروں نے اہلسنت میں شمار کیا ہے اور دوسرے اُن کی تحریروں اور اقوال خاص طور پر ”فتوحات مکیہ“ کے حوالے سے اُمنیں سنی ہی قرار دینا چاہیے کیونکہ ”فتوحات“ اُن کے عقاید و افکار کے بارے میں سب سے مضبوط سند کا درجہ رکھتی ہے۔ وہ سنی تھے، پچھے سنی صوفی جو اصول میں کشف و شہود سے مدد حاصل کرتے تھے اور فروع میں اجتہاد سے کام لیتے تھے اور ائمہ اہلسنت میں سے کسی کے منقلد نہ تھے۔ ”فتوحات“ ہی میں دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اُن پر یہ منکشف فرمایا ہے کہ خلافت میں تقدم زمانی کسی کے لیے دلیلِ فضیلت نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ حضرت ابو بکرؓ استحقاقِ خلافت و امامت اور سب لوگوں پر اُن کی افضلیت بھی بیان کرتے ہوئے ترمذی کی ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ پیغمبر خدا کے بعد مسلمانوں میں سب سے افضل ابو بکرؓ ہوئے ہیں ساتھ ہی حضرت عیسیٰ کو بھی اُمت محمدیہ اور آنحضرتؐ کے متبعین میں شمار

کرتے ہیں اور انہیں ساری اُمت کے افراد حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بھی افضل بتاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اپنی "مخاضرة الامبارد" مسامرة الاخيار" میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا اور ان کے ذریعے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بیعت سے گریز، جماعت سے کنارہ کشی اور خلافت کے لیے ان کے دعوے پر اپنی تشویش کا اظہار کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں کہا بھیجا کہ مجھے نہ تو بیعت سے انکار سے نہ دعوائے خلافت سے۔ میرے لیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فراق اتنا اندوہ ناک ہے کہ میں خانہ نشین ہو گیا ہوں اور جب ان جگہوں پر نگاہ کرتا ہوں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چلتے پھرتے تھے، تو میرا اندوہ و یاس اور بڑھ جاتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے کا شوق ان کے سوا کسی سے کوئی تعلق رکھنے میں آڑے آجاتا ہے۔" اس کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا بھیجنے کے بعد حضرت ابو بکر کے پاس گئے اور ان سے بیعت کی۔ یہاں ان میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں کچھ تیز باتیں ہوئیں، مگر آخر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے معذرت کر لی۔ ظاہر ہے کہ کوئی شیعہ اس قسم کی باتیں جو ابن عربی کی زبان سے ادا ہوئی ہیں اپنی زبان پر لانا گوارا نہیں کر سکتا۔ وہ لوگ جنہوں نے ابن عربی کو شیعہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے گو کہ ان کی نیت ٹھیک تھی، لیکن ان کی کوشش بیکار گئی۔ اسی طرح عبد الوہاب شرعی کی یہ سعی بھی عبث ٹھہرتی ہے کہ ابن عربی کو اہلسنت کے تمام اصول و فروع کا پابند ثابت کیا جائے۔ ابن عربی نہ تو مذاہل معنی میں شیعہ تھے نہ معروف مفہوم میں سنی۔ وہ ایک وحدت الوجودی صوفی تھے، جو وجود کو واحد جانتے تھے؛ نیز حقیقت اور دین و مذہب کو بھی۔ بنا بریں ان کا طریقہ یہ تھا

کہ خود کو خارجی تعصبات کی قید و بند اور دینی و کلامی مناظرات اور
مجادلات سے آزاد کر لیا جائے؛ البتہ یہ معلوم نہیں کہ وہ اپنے اس
مقصد کو پہنچے یا نہیں۔



حواشی حصہ دوم

باب

۱۰ یعنی خبر کے درجے میں (حاشیہ مترجم)

۱۱ فتوحات، ج ۱، ص ۴۲

۱۲ مزید معلومات کے لیے رک، فتوحات مجید، ج ۱، ص ۴۳

۱۳ رُوح القدس سے مراد حضرت جبرئیلؑ ہیں جو وحی لانے پر مامور ہیں۔ انھیں رُوح الانقاء بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ علوم غیب اور معارف ربانی دلوں پر انقاء کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے غلامی کے ہاں آبدہ عقل فعال کو بھی رُوح القدس قرار دیا ہے۔ رک تفسیر مشرب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۷۲۔ کشف الاصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۴۸۔

۱۴ عقل کے معانی پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

۱۵ بدیہیات کے فطری ہونے پر دیکھتے، فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹ (الزواجات وھے امور مرکوزہ فی الجبلۃ)

۱۶ فتوحات، ج ۱، ص ۳۱-۳۲۔ یراقبت وجہا سر، ج ۱، ص ۲۱۔

۱۷ فتوحات مجید، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴۔

۱۸ یہ حدیث اکثر صوفیاء نے نقل کی ہے اور حدیث کی کتابوں مثلاً مسند ابن حنبل، سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد میں بھی منقول ہے۔

۱۹ علم الاولین والآخرین۔

۲۰ فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴۔

۲۱ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹۔

۲۲ فتوحات، ج ۱، ص ۴۱۔ رسائل ابن ابی، جز اول۔ رسالۃ الشیخ الی الامام

الرازی، ص ۳

۱۱۳۱ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۳

۱۱۳۲ رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، ص ۲

۱۱۳۳ فتوحات، ج ۱، ص ۵۲

۱۱۳۴ سورة کہف، (۱۸)، آیت ۶۴

۱۱۳۵ سورة الرحمن (۵۵)، آیت ۴

۱۱۳۶ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۳

۱۱۳۷ اشارہ ہے حدیث مبارکہ کی جانب ”من اتانی یسعی امتیته هرولتہ“

۱۱۳۸ ”ان فی ذلک لذكری لمن له قلب او الفی السمع وهو

شہید“ (سورة ق، آیت ۳۶)

۱۱۳۹ اشارہ ہے حدیث مبارکہ کی طرف، ”ان قلب بین اصبعین من اصابع الرحمن“

۱۱۴۰ یہاں کسی کے قول کا رد مقصود ہے جس نے اس آیت کی تفسیر میں قلب کو عقل کے معنی

میں لیا ہے۔

۱۱۴۱ عام طور پر لوگ تحول اور تغیر کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے؛ لہذا مختصراً اس امتیاز کی

طرت اشارہ کرنا ضروری ہے۔ تغیر حرکت کا نتیجہ ہے جس کی علت بہر حال نقص ہے جب کہ تحول

ظہور فی الغیر ہے جس میں حرکت کا اعتبار معدوم ہے (ح۔ مترجم)

۱۱۴۲ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹

۱۱۴۳ فتوحات، ج ۱، ص ۹۳

۱۱۴۴ سورة ثورئ (۳۲)، آیت ۱۰

۱۱۴۵ سورة ۳۷، آیت ۱۸۰

۱۱۴۶ اس جملے میں روایتی تصور علم کا بھی بیان ہے یعنی مادی کائنات کا حتمی اور آخری علم بھی

اُس وقت تک ایمانی علوم سے نفسیاً یا ایجاباً منقطع نہیں ہو سکتا جب تک اس کے اندر معلوم کائنات

سے بلند تر مدارج وجود کا غیر مشروط اقرار نہ موجود ہو۔ جو لوگ دین کے حقائق کو کھینچ تان کر

سائنسی اکتشافات کے مطابق کرنے کے چکر میں پڑے رہتے ہیں انہیں دراصل اندازہ ہی

نہیں کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ (رح - مترجم)

۳۱۔ وحی کی نسبت وحیہ کلبی سے ہے برآحضرت کے اصحاب میں سے تھے اور خوبصورت آدمی تھے۔ جبرئیل ان کی صورت میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ شکہ میں وفات پائی۔
۳۲۔ ابن عربی کے عقیدے کے مطابق دارہستی میں اولین موجود اور پہلا منظر الہی حقیقت محمدیہ ہے۔ رک فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۶، تصحیح عثمان عیسیٰ حقیقت محمدیہ کے بارے میں بعد میں تفصیل بیان کی جائے گی۔

۳۲۔ فتوحات، ج ۱، ص ۹۵، ۹۶۔

۳۳۔ اشارہ ہے اس آیت مبارکہ کی طرف "هو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمت هن ام الکتاب وانر متشابهات" (سورۃ آل عمران آیت ۷) محکمت اور متشابهات کی تعریف اور تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تفسیر مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۲۰۹۔

۳۴۔ فتوحات، ج ۲، باب ۲۹۲، ص ۶۶۰۔

۳۵۔ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف "ولنبلو تکو حتی لعلوا المجاہدین منکم والصابرین ونبلو اخبار کوا" (سورۃ ۷۷، آیت ۳۳)

۳۶۔ جیسا کہ آگے تفصیل سے ذکر ہوگا، ابن عربی کی نظر میں علم تابع وجود ہے۔ جہاں وجود ہوگا علم بھی پایا جائے گا۔

۳۷۔ فتوحات، ج ۱، ص ۲۲۲۔

۳۸۔ رک بہ "تعریفات جرجانی" ص ۱۲۰۔

۳۹۔ سورۃ ۸، آیت ۲۹۔

۴۰۔ سورۃ ۲- آیت ۲۸۲۔

۴۱۔ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۲۔ فصوص الحکم میں نص داؤدی کے تحت مزید تصریح کی گئی ہے کہ رسالت اور نبوت اکتسابی نہیں، وہی اور اختصاصی چیز ہے جو بطور انعام وفضل خداوندی کے انبیاء و رسل کو عطا ہوتی ہے۔ نیز رک بہ "شرح کاشانی"

ص ۲۰۲ اور شرح قیصری، فص داؤدی۔

۴۲ علم الیقین۔ وہ علم جو دلیل کی راہ سے حاصل ہو۔

۴۳ عین الیقین۔ وہ علم جو کشف و مشاہدہ سے حاصل ہو۔

۴۴ حق الیقین۔ عبارت ہے بندے کے حق میں فنا ہو جانے اور اس سے باقی رہنے سے۔

صرف علمی اعتبار سے نہیں بلکہ علم شہود اور حالی پر اعتبار سے، مثلاً ہر صاحب عقل کو

موت کا علم الیقین ہے۔ جب فرشتوں کو دیکھتا ہے تو یہ عین الیقین ہے اور جب موت

کا مزہ چکھتا ہے تو یہ حق الیقین ہے۔ رک ب "تعریفات"، ص ۸۰۔

۴۵ حکمت سیاست خلق اور تدبیر ملک سے عبارت ہے جس کے لیے حکم شرح کے مطابق تائید

الہی سے اشیاء کو ان کی جگہ پر رکھنا اور موجودات کی توجیہ ان کی غایت تک کرنا ہوتا ہے۔

"شرح کاشانی"، ص ۲۰۳

۴۶ فصل الخطاب۔ حقائق امور کو آشکار کرنا جیسا کہ وہ ہیں۔ بیان احکام اور قضایا کو یقینی

طور پر پیش کرنا۔ محولہ بالا۔

۴۷ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف، "وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَّ الْخَطَابَ"

(سورۃ ۳۸، آیت ۲۰)

۴۸ سورۃ ۲، آیت ۲۴۲

۴۹ فتوحات، ج ۳، ص ۲۵۶

۵۰ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۷

۵۱ لغت میں ارادے کا مطلب ہے کسی کام کے لیے نفس کا میلان یا شوق۔ رک

"پیکشات" ج ۱، ص ۳-۵۲۲۔ "مفاتیح العلوم خوارزمی"، ص ۱۰۰-۱۰۱۔ "اصطلاحات الصوفیہ"

کاشانی، ص ۸۹۔ "تعریفات جرجانی"، ص ۱۱۔ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۲۱

۵۲ "تعریفات جرجانی"، ص ۱۳۴۔

۵۳ "فتوحات"، ج ۲، ص ۳-۵۲۲

۵۴ یہاں وجہ کے معنی وجد میں غن کو پانا ہے۔ اصطلاحات الصوفیہ، ابن عربی

- ضمیمہ تصنیفات جرجانی، ص ۲۳۶
- ۵۵۵ فتوحات، ج ۲، ص ۵۲۲-۵۲۳
- ۵۵۶ سورۃ ۳۵، آیت ۱۶
- ۵۵۷ فتوحات، ج ۱، ص ۹۲
- ۵۵۸ فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۹ از آخر صفحہ۔ نیز رکب "لقد انصوب" ص ۹۸-۱۹۹
- ۵۵۹ اہل عرفان کے ہاں معرفت کے معنی عموماً حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و تجلیات کی شناخت کے لیے جاتے ہیں۔
- ۵۶۰ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب، "قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه فتوحاً" سورۃ ۲۰، آیت ۵۲
- ۵۶۱ دکھادے اور ریاکاری کو فقہ کی اصطلاح میں بھی شرکِ خفی کہا جاسکتا ہے؛ لہذا اس جملے کے گھبراتا نہیں چاہیے۔ (ج - مترجم)
- ۵۶۲ رکب "فتوحات" ج ۲، باب ۱۷، ص ۲۹۷ - ۳۱۸
- ۵۶۳ رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب تجلیات، ص ۲۸
- ۵۶۴ محی الدین ابن عربی من شعرہ، ص ۲۳۳ -
- ۵۶۵ شمع سرا بردہ شاہی دل است۔ آئینہ نور الہی دل است، لب لباب مثنوی، ص ۳۷۱
- ۵۶۶
- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| ایمن آباد است دل ای مردمان | حسن محکم موضع امن امان |
| گلشن خرم بہ کام دوستان | چشمہ ہا و گلستان در گلستان |
| عجّ الی القلب و شہر پاساریہ | فیہ اشجار و عین جباریہ |
- (مثنوی، ج ۳، ص ۲۱۳)
- ۵۶۷ نسخۃ الشفۃ الی حفرة البرہ، ص ۶
- ۵۶۸ ان کے بارے میں آگے چل کر تفصیل سے بیان ہوگا۔
- ۵۶۹ اصطلاحات الصوفیہ کا ثانی، حاشیہ شرح منازل السائرین، خواجہ عبداللہ
- النصاری، ص ۱۶۷

۷۱۶ - ۷۲۰) مشہور شارح و مؤلف
ہیں۔ تصانیف میں "شرح مواقف عند الدین ایچی"، "شرح مفتاح العلوم"، شرح
مختصر عضدی "اور" صرف میر "جو علم الصرت عربی پر فارسی زبان میں ہے۔ رک ۱۰
"روضات"، ج ۵، ۳۰۰-۳۰۴

۷۱۷ تصنیفات جرجانی، ص ۱۵۶

۷۱۸ داؤد قیصری کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو ہوگی۔

۷۱۹ شرح فصوص، قیصری، فص شعبی - فرائض میدی، ص ۶۷

۷۲۰ ابن عربی اور ان کے پیروؤں کے نزدیک ظہور حق کلی کے پانچ مراتب ہیں۔ ان مراتب کا نام حضرات
خمس ہے جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) حضرت غیب مطلق و معانی (۲) حضرت شہادت مطلق و جس (۳) حضرت
ارواح جو غیب مصنفات ہے اور غیب مطلق سے قریب (۴) حضرت مثال اور خیال
منفصل جو غیب مصنفات اور شہادت مطلق کے قریب (۵) حضرت و مرتبہ انسان
جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان تمام مراتب و حضرات کا جامع ہے۔ رک "تعلیقات
جرجانی" ص ۷۸۔ "لقد التصوص" ص ۳۰ اور ۳۱۔

۷۲۱ لب لباب شمس، ص ۳۷۱

۷۲۲ رسائل ابن عربی - نقش الفصوص فص شعبی، ص ۶

۷۲۳ ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۱۴۱-۱۶۹

۷۲۴ احیاء علوم الدین، جز اول، ص ۱۶

۷۲۵ عزالدین محمود بن علی کاشانی، متون ۳۵ - ایران کے مشہور عارف

۷۲۶ مصباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ، ص ۶۰

۷۲۷ کبریٰ الاحمر، ص ۵، ۶، ۷۔ رسائل ابن عربی، رسالۃ الشیخ الی الامام الرازی ص ۲۰۳

۷۲۸ یہاں ایران یعنی توفیق سے (ج - مترجم)

۷۲۹ یعنی قلب عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان برزخ ہے جس کا انفعالی رُخ

غیب کی طرف ہے اور فاعلی رُخ عالم شہادت کی طرف، اسی لیے خصوصاً حضرات نقشبندیہ

کے یہاں قلب اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ کا آئینہ ہے (ج - مترجم)

۱۷۲-۱۷۱ ص التذیبات اللہیہ

حواشی حصہ دوم

باب

۱۔ جیسا کہ وجود کی تعریف کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کہ ”الوجود الذی یصح ان یعلم ویخبر عندہ“ وجودہ ہے جس کا علم ہر کے اور جس کی خبر دی جا سکے۔
الوجود الذی یشکون فاعلاً اور منقحاً الوجود هو الثابت العین و امثال آئینا۔ ”مباحث المشرقیہ“ ج ۱، ص ۱۰۰ ”کشف المراد“ ص ۵

۲۔ تعریفات اور حدود حقیقی، مثلاً ”حیوان ناطق“ ”برائے انسان یا“ ”کثیر الاصناف منطقی“ برائے مثلث سے غرض اس چیز کی ماہیت کی وضاحت ہوتی ہے جس کی تعریف معین ہو رہی ہو؛ مگر چونکہ وجود جیسی جاتی پہچانی اور واضح دوسری کوئی نہیں؛ لہذا اس کی تحدید و تعریف حقیقت میں ممکن نہیں۔ تعریف لفظی یا شرح اسمی جس میں ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ رکھ دیا جاتا ہے اور دوسرا لفظ پہلے کی نسبت سننے والے کے لیے زیادہ واضح ہوتا ہے اور اس سے مقصود تعریف کردہ شے کی حقیقت کی شناخت یا اس کی ماہیت کا بیان ہوتا ہی نہیں؛ لہذا یہ درست ٹھہرا کہ اشیاء و امور دیدہی مثلاً وجود کی لفظی تعریف یا شرح اسمی کر دی جاتے۔

۳۔ یہ امام رازی کا قول ہے۔ رک ۲ ”مباحث المشرقیہ“ ج ۱، ص ۱۱۰ ”شرح مقاصد“ ج ۱، ص ۵۶۔ تیسرے اور چوتھے قول کو امام رازی نے ”مباحث المشرقیہ“ ج ۱، ص ۱۳ پر نام لے بغیر ذکر کیا ہے اور ان کے لیے دلائل بھی دیئے ہیں۔ گمان یہ ہے کہ تیسرے قول کے قائل امام اشعری اور ان کے پیروکار ہوں گے؛ کیونکہ وہ ماہیت اور وجود کو ایک دوسرے کا عین مانتے ہیں؛ اور ماہیات کے تصور کو ممکن اور نظری تسلیم

کرتے ہیں۔ چوتھا قول البتہ کسی ایسے گروہ کا ہے جو وجود کو عین ماہیت اور تصور ماہیت کو ناممکن اور ممتنع مانتا ہو۔ ان اذوال کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے نیز ان کے دلائل کے لیے رک بے "مباحث المشقیہ" ج ۱، ص ۱۸-۱۳ "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۵۵-۶۰ "شوارق الالہام" ج ۱، ص ۱۵-۲۲، نیز "رسالہ بود و نمود" از محمود شہابی، ص ۶-۱۵

۴۴ شفا الہیات، ص ۲۹۱

۴۵ نجات، الہیات، ص ۲۰۰

۴۶ قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (۶۲۴-۷۱۰) ایران کے مسلمان حکماء میں سے تھے۔ خواجہ نور الدین طوسی کے شاگرد اور رصد خانہ مراغہ میں ان کے شریک کار تھے۔ اہم تالیفات میں "شرح قانون ابن سینا"، "شرح حکمہ الاشراق" اور "درة التاج" ہیں۔ مولانا جلال الدین رومی سے بھی ان کی ملاقات تھی۔

۴۷ درة التاج، ج ۳، ص ۱

۴۸ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲)

۴۹ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۵۶

۵۰ مقدمہ فصوص الحکم، ص ۷

۵۱ رسالہ "نقد النفوذ فی معرفۃ الوجود" ص ۶۲۳-

۵۲ تمہید القوائد، ص ۱۹

۵۳ اسفار، ج ۱، ص ۲۵ تعلیقہ ملا صدر ابراہیم الہیات ثنفا، ص ۲۴

۵۴ شوارق الالہام، ج ۱، ص ۱۵

۵۵ غرر المفرائد، ص ۲

۵۶ اشعری متکلمین جو اشاعرہ کے نام سے معروف ہیں۔ امام ابو الحسن اشعری (۳۲۰ یا ۲۲۰-

۲۶۰ یا ۲۶۰) کے پیرو ہیں۔

۵۷ شرح مقاصد، ج ۱، ص ۶۱، "شوارق" ج ۱، ص ۲۲ "کشف المراد" ص ۷

۱۵ شرح موافق، ج ۲ ص ۱۲۷ پر یہ قول کشتی اور ان کے متبعین سے منسوب کیا گیا ہے۔
یہ معلوم نہیں کہ یہ کشتی وہی زمین الدین کشتی ہیں جو پانچویں چھٹی صدی میں ہوئے یا محمد بن
بن عبدالعزیز کشتی ہیں، جو مصنف "معرفة اخبار الرجال" تھے اور جو چوتھی ہجری میں
ہو گزرے ہیں۔ کشتی کی نسبت کشت کے گاؤں سے ہے جو جرجان سے ۳ فرسخ
دور واقع ہے۔

۱۶ مثلاً صدر الدین شیرازی، "اسفار"، ج ۱، ص ۳۵۔

۱۷ مثلاً سعد الدین شیرازی "اسفار" ج ۱، ص ۶۱

۱۸ رک بہ "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۶۱-۶۲ "شوارقی اللہام" ج ۱، ص ۲۲-۲۴
"اسفار" ج ۱، ص ۳۵، تمہید القواعد" ص ۵۵ "درة الفاخرہ" از عبدالرحمن
جامی، ص ۱۹۹

۱۹ یعنی وجود اور موجود دونوں ذہنی ہیں خارجی نہیں۔ اثر کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی
علت کے معلول کو اس کا اثر کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)

۲۰ فصل وہ اصول امتیاز ہے جس کی بنا پر ایک شے اپنے جوہر میں دوسری اشیاء سے
ممتاز ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کا فصل ناطق ہے جو اسے جنس حیوانیت میں پائے جانے
والے تمام مشترکہ امور سے جدا کرتا ہے۔ فصل اخیر تمام اشیاء کی اصل ہے اور
ان کے وجود کے تمام مراتب کو جامع۔ مثلاً صدر اسکے بقول تمام اشیاء میں وجود فصل نفس
اور فصل اخیر ہے کیونکہ اشیاء میں اشتراک و امتیاز دونوں وجود ہی کی اصل پر
ہے۔ مگر یہ تعریف فصل منطقی کی نہیں بلکہ فصل حقیقی کی ہے (رج۔ مترجم)

۲۱ فی الوجود جنس و فصل متحد ہیں جیسے مادہ و صورت۔ جس طرح مادہ اور صورت الگ الگ
وجود نہیں رکھتے، اسی طرح جنس و فصل بھی ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو
سکتے۔ جنس کو مادہ عقلی اور فصل کو صورت عقلی سمجھنا چاہیے۔ (رج۔ مترجم)

۲۲ رک بہ "اسفار"، ج ۱، ص ۶۹ اور حاشیہ سبزواری بذیل، ص ۷۱،

۲۶ یعنی حقیقتِ وجودِ مراتب، تعینات اور مشخصات سے ماوراء ہے۔ (رح۔ مترجم)

۲۷ یہاں 'نفس' بمعنی حقیقت اور مفہوم ہے اور طبیعتِ وجود، بمعنی ذاتِ وجود یعنی خدا، ذاتِ وجود کی حقیقت اور اس کو بہم مراتب قائم کرنے اور رکھنے والا ہے (رح۔ مترجم)

۲۸ اصطلاح میں 'مشکل' کئی کہتے ہیں جس کے افراد اور مصداقات کسی جہت سے باہم مختلف ہیں۔ اپنے اپنے مرتبے کے حساب سے ان افراد پر کئی کا اطلاق ہوگا، جیسے وہ نورِ ضعیف کے مقابلے میں نورِ شدید پر نور کے مفہوم کا اطلاق زیادہ ہوگا، اسی طرح پانی کا اطلاق گھڑے کے پانی کے مقابلے میں آبِ دریا پر زیادہ ہوگا یہاں وجود کو مشکل کہنے کا مطلب یہ تھا کہ وجود خود کئی ہے اور اپنے افرادِ خارجی پر اس کا اطلاق ان کے جدا جدا مراتب کے مطابق ہے، کسی میں کم کسی میں زیادہ۔ (رح۔ مترجم)

۲۹ 'طواظو'، تشکیک کی ضد ہے یعنی کئی کا اپنے افراد پر مساوی اطلاق۔ (رح۔ مترجم)

۳۰ افراد و مصداقات کے ذاتی، زمانی یا کسی بھی طرح کے تقدم و تاخر کے لحاظ سے ان پر کئی کے جدا جدا اور حسب مرتبہ اطلاق کو تشکیک کہتے ہیں۔

۳۱ سورۃ شوریٰ، ۲۲، آیت ۱۰

۳۲ سورۃ حدید، سورۃ ۵۷، آیت ۵

۳۳ ذک ب "تعريفات جرجانی" ص ۲۱۸

۳۴ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ عرفان کی اصطلاح میں عموماً وجود مطلق سے مراد واجبِ تعالیٰ ہوتا ہے جو حقیقتِ وجود ہے۔ البتہ کبھی کبھی وجود عام مستنبط کو بھی وجود مطلق کہتے ہیں۔

۳۵ یعنی جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے۔ (رح۔ مترجم)

۳۶ "کان اللہ ولو یکن شیاء" حدیثِ بخاری ہے "الآن کما کان"

اس حدیث مبارکہ کی صوفیانہ تشریح ہے (رح۔ مترجم)

۳۷ ممکنات، ممکن رہتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ کے شیون نہیں ہو سکتے؛ البتہ تاویل کے ساتھ انہیں اطلاق و تجلیات کہا جاسکتا ہے۔ ماضی مرفعت سے یہاں بیان میں چوک ہو

گئی ہے۔ (رح۔ مترجم)

۳۸ حکماء اور عارفین نے اپنی منظومات اور نثری تصانیف میں حق تعالیٰ کو اکثر وجود مطلق اور ہستی معنی کے نام سے یاد کیا ہے۔ جیسا کہ عطار کہتے ہیں۔

آن خداوندے کہ ہستی آن اوست
جملہ اشیاء مصحف قرآن اوست

فردوسی کا شعر ہے :

جہاں را بلندی دہستی تو ای
ندانم چہ ای ہرچہ ہستی تو ای

مولانا روم کہتے ہیں :

ماہد ہا تیم و ہستی ما
تو وجود مطلق ہستی ما

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ ابن عربی نے بھی حق تعالیٰ کو بکثرت وجود مطلق کہا ہے جکاؤ
غازین کی کتب ایسے مباحث سے بھری ہوئی ہیں۔ نمونہ کے لیے دیکھئے ”اسفار“، ج ۲۰، ص ۲۰۴
۳۳۳، ”تمہید القواعد“ ص ۸۱۶۸، ”شرح رباعیات جامی“، ”نصوص صدر الدین

قرنوی، ص ۲۹۲-۲۹۹۔

۳۹ تقی الدین ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸) صوفیاء اور بالخصوص ابن عربی کے مخالف کے
طور پر شہرت رکھتے ہیں۔ آگے چل کر ان کی تنقیحات کا ذکر آئے گا۔ موجودہ بحث سے
متعلق ان کی رائے کے لیے رک یہ رسالہ ”تدمیر“، طبع اول مصر ۱۳۲۵، ص ۱۰-۹۔
۳۰ بعض حضرات کی یہ تحقیق ہے کہ ابن تیمیہ نے بعد میں اس مخالفت سے رجوع کر لیا تھا؟

حوالے کے لیے دیکھئے ”روایت“، شماره اول، مکتبہ روایت، لاہور، ۱۹۸۳ء میں شامل

مذہب ذیل معنائیں ”عسکری بنام ناروقی“، ”ابن تیمیہ، تاواریخ سلسلے کے ایک صوفی“ از

مقلیسی، ترجمہ محمد سیل عمر۔ نیز ڈاکٹر کی العینانی، ”ابن تیمیہ والتصوف“ (عربی) بغداد۔

تفصیل میں جائے بغیر اتنا کہا جاسکتا ہے کہ تازہ ترین تحقیقات اور ابن تیمیہ کے شجرہ

بعیت کی دریافت کے بعد یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ اہل تصوف کی بعض تعبیرات کے مخالف

موجود تھے مگر نفس تصوف کے قائل بلکہ عامل تھے۔ (رح - م)

۵۲۱ کلی کا مطلب ہے جس کے لیے زمان و مکان معین نہ ہو۔

۵۲۲ مزید تفصیل کے لیے رک یہ "مصباح الانس" ص ۳۵، حاشیہ میزراہاشم گیلانی۔

۵۲۳ اصطلاح میں شرط اُس چیز کو کہتے ہیں جس کے عدم سے مشروط کا عدم لازم ہو جاتا ہے لیکن

اس کے وجود سے مشروط کا وجود ضروری نہیں جب کہ علت و معلول میں ایک طرح کی غینیت موجود ہوتی ہے۔ کمالات اسمائی کی جہت سے مظاہر کے بیچ حق تعالیٰ کی

ہویت کے قیام کو توقف علی کی بجائے توقف شرطی کہنے کی یہ ہے کہ ذات الہی اور مظاہر

میں کسی بھی طرح کی غینیت کا وہم راہ نہ پاتے (رح - مترجم)

۵۲۴ دیکھئے حاشیہ ماقبل۔

۵۲۵ لے تحمل اولی ذاتی کہتے ہیں، جیسے 'الناس' انسان ہے۔ (رح - مترجم)

۵۲۶ اس جواب سے وجود کا وجوب ذہنی تو ثابت ہوتا ہے مگر وجوب اطلاق و خارجی کا مسئلہ

حل نہیں ہوتا جو معتزلیین کا مدعا ہے۔ (رح - مترجم)

۵۲۷ دیکھئے حاشیہ مترجم ۳۰

۵۲۸ دیکھئے حاشیہ مترجم ۲۸

۵۲۹ یعنی ہر شے کا مایہ ہستی۔

۵۳۰ مزید تفصیل کے لیے رک یہ "مفتاح الانس" ص ۵۶-۵۸-۵۹

۵۳۱ ان کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔

۵۳۲ "البرائیت والجرأہ" ج ۱، ص ۱۳

۵۳۳ رک یہ "التذکاری" ص ۲۰۲، ۲۰۶

۵۳۴ اس جملے میں طنز کا سارنگ پایا جاتا ہے۔ ابن عربی رحمہ اللہ کے نزدیک وحدت الوجود کا

منبع ذات حق ہے، ذات حق کو دین کی اصل جاننا کوئی ایسی بات تو نہیں جس کا اس

صلوب میں ذکر کیا جائے (رح - مترجم)

۵۳۵ یعنی نفس شے کا پالینا۔ (رح - م)

۵۵۶ ابن تیمیہ کے بارے میں تفصیل صفحہ ۱۰۷ میں اپنی جگہ میں آئے گی۔ اس بحث پر ان کی عبارت
 ہیں ہے: "لکن ابن عربی اقربہم الی الاسلام و احسن کلاماً فی مواضع
 کثیرہ فانہ یفرق بین الظاہر والمظاہر فیہم الامر والذہی والشیخ
 علی ما ہی علیہ....."، "رسائل ابن تیمیہ"، ص ۶، ۱۷ -

۵۵۷ "فصوص الحکم"، فص اولیٰ، ص ۷۹ - اس مقام پر قیصری اور بالی کی شرحوں میں فرق
 ہے۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجئے "شرح قیصری" فص اولیٰ اور شرح بالی یا درقی "شرح
 کاشانی"، ص ۹۶ -

۵۵۸ اسماء اولیٰ وہ اسماء ذاتیہ ہیں جو آثار اسماء ہیں۔

۵۵۹ رک ۱۰ "شرح فصوص کاشانی" فص اولیٰ، ص ۶۹، "شرح فصوص قیصری"
 فص اولیٰ -

۵۶۰ "فصوص الحکم"، فص اسماء، ص ۸۸

۵۶۱ رک ۱۰ "شرح فصوص کاشانی"، فص اسماء، ص ۸۹، "شرح فصوص قیصری" فص
 اسماء، "شرح فصوص صابر الدین برک" ، خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ طهران، شمارہ

۱۲۹۳

۵۶۲ "فصوص الحکم"، فص اسماء، ص ۹۳ -

۵۶۳ رک ۱۰ "فصوص جذبہ"، فص اسماء، مخطوط، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تهران، شمارہ
 ۳۳۳، ص ۱۳۹ - "شرح فصوص کاشانی" ص ۹۸ - "شرح فصوص صابر الدین برک"

"شرح فصوص قیصری"، فص اسماء،

۵۶۴ "شرح فصوص الحکم" فص یعقوبی، ص ۹۶ -

۵۶۵ "شرح فصوص کاشانی" ص ۱۰۶ - "شرح فصوص قیصری"، فص یعقوبی -

۵۶۶ "فصوص الحکم"، فص ہودی، ص ۱۱۱

۵۶۷ "شرح کاشانی"، ص ۱۳۲ - "شرح قیصری" فص ہودی -

۵۶۸ یعنی میرے وجود کو وسیلہ بنائے بغیر اس کے ظہور فی الکائنات کا ادراک ممکن نہیں (رح ہنرم)

۶۹۔ تفصیل کے لیے ریک بہ "انشاء الدوائر" ص ۲۲ - ۲۵ - ۲۶، نیز شرح قیصری "فص شیعہ"۔

۷۰۔ "شرح فصوص کاشانی" فص شیعہ، ص ۱۵۳ — "شرح فصوص قیصری" فص شیعہ۔

۷۱۔ "فصوص الحکم" فص شیعہ، ص ۱۲۳

۷۲۔ محولاً بالا، فص نوحی، ص ۶۸

۷۳۔ تفصیل کے لیے ریک بہ "شرح فصوص قیصری" فص نوحی۔

۷۴۔ محولاً بالا۔

۷۵۔ "فتوحات مجتبیٰ" ج ۱، باب ۵، ص ۲۷۲

۷۶۔ ریک بہ "شرح شطیحات" شیخ روز بہان نقی شیرازی، ص ۸۹

۷۷۔ "فتوحات مجتبیٰ" ج ۱ طبع بولاق، ص ۳۶۳

۷۸۔ محولاً بالا، ج ۲، ۲۵۹

۷۹۔ ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

۸۰۔ ریک یہ حصہ سوم باب نمبر ۱

۸۱۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۹۰ پر آیا ہے کہ "فلم یبق لنا ان نقول الا

ان الحق تعالیٰ۔ موجود بذاتہ، مطلق الوجود، غیر مقید بغيره

ولا معلول عن شیء ولا علة لشیء بل هو خالق العلوات والعلل۔

..... فلم یبق الا وجود صرف خالص.....

۸۲۔ "فتوحات" ج ۱ ص ۱۱۹

۸۳۔ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۶ و ۹۲، "انشاء الدوائر" ص ۳۲

۸۴۔ جامی "اشد اللمعات" ص ۷۱ نے "فتوحات" سے نقل کیا ہے۔

۸۵۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۸۳

۸۶۔ محولاً بالا ج ۳ ص ۲۲۵

۷۱ ابن عربی "فتوحات" ج ۳، ص ۱۱۹ پر لکھتے ہیں۔ "بل الوجود کلام حق ولسکن
من الحق ما يتعق بانہ مخلوق ومنہ ما یوصف بانہ غیر مخلوق"

۷۲ "شرح فصوص قیصری"، فص ہرودی، شرح فصوص "الرب العلاء عقیقی، ص ۱۲۸

"تعریفات" ص ۲۱۸

۷۳ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۰

۷۴ محولاً بالاج ۳، ص ۲۲۳

۷۵ ج ۱، ص ۱۱۹

۷۶ ج ۲، ص ۳۱۰

۷۷ صدر الدین شیرازی، "اسفار" ج ۲، ص ۳۲۳ پر لکھتے ہیں کہ ابن عربی اور ان کے شاگرد

صدر الدین قونیری اکثر وجود مطلق کو مستنبط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اسے

ظل، ہباء، عماء اور مرتبہ جمع کا نام دیتے ہیں۔ یہیں سے وہ اشتیاء اور اختلاف

جنم لیتا ہے جو ابن عربی اور علاؤ الدولہ سمنانی کے درمیان واقع ہوا، کیونکہ شیخ سمنانی

نے وجود مطلق کا اطلاق عام طور پر ذات واجب تعالیٰ پر کیا ہے۔

۷۸ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۵۴

۷۹ محولاً بالا، ص ۲۵۹

حصہ دوم

باب ۳

۱۔ جرائد حواری سے منسوب ہے جو جو رب کی جمع ہے، بمعنی حواری، موزہ

۲۔ ریک بہ ملل و نخل، ج ۱، ص ۱۰۵

۳۔ ریک بہ مقدمہ، طبع ثانی کتاب ہذا

۴۔ تفصیل کے لیے ریک بہ "مقالات الاسلامیین" ج ۱، ص ۱۰۶ - ۱۰۸

۵۔ "اساس التقدیس" ص ۱۵ "ملل و نخل" ج ۱، ص ۱۸۴، "احقاق الحق" ج ۱، ص ۱۴۳

”اصل الاصول، ص ۲۲۶

۵۹ سورة فرقان، آیت ۵۹

۶۰ سورة بقرہ، آیت ۱۱۵

۶۱ سورة فتح، آیت ۱۰

۶۲ سورة طہ، آیت ۳۹

۶۳ سورة الزمر، آیت ۵۸

۶۴ سورة الزمر، آیت ۶۸

۱۰۶ رک ”بہ عمل و نمل“، ج ۱ ص ۱۰۶

۱۲۱ رک ”بہ شرح دیوان حضرت علی رضا (ذوالحجہ) تالیف حسین بن معین الدین میبدی،

ص ۲۸، حدیث ”نورانی ارہ“ کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ فرقہ ”مبترزہ نورانی“ کے لفظ کو

رد کلمات کا مرکب جانتے تھے یعنی ”نور“ اور ”الی“ بہ فتح ”حمزہ اور مشبہ فرقہ والے

اسے ایک کلمہ سمجھتے تھے۔ بردزن روحانی (نورانی منسوب بہ نور) ابن عربی کی عبادت

(فتوحات مکتبہ، ج ۱، ص ۲۵۸) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی منترہ کی طرح ”نورانی“

کو دو لفظوں کا مرکب سمجھتے ہیں۔ یعنی ایں کہ پروردگار نور ہے اور میں اسے کہاں دیکھ

سکتا ہوں!۔ مقصود یہ کہ وہ نور ہے اور حجاب ہے؛ لہذا میں اسے نہیں دیکھ سکتا۔

اسی مقام پر ابن عربی نے آنحضرتؐ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ آپؐ نے

پروردگار عالم کے بارے میں فرمایا کہ اس کا حجاب نور ہے۔ ابن عربی ضیائے نور

اور نور میں فرق کرتے ہیں اور ضیاء کو سبب بصارت جانتے ہیں نہ کہ نور کو، کیونکہ نور

ان کے خیال میں حجاب ہے۔

۱۳ جعفر بن محمد بن عمر خراسانی بلخی مشہور منجم، الکندی کا معاصر اور مخالف ہونے ۲۔

۱۴ امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ بہت پرانے زمانے میں بت پرستوں کے عقائد

مشبہ کی طرح کے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ خداوند جہاں ایک نور عظیم ہے؛ لہذا

اپنے عقیدے کے مطابق پروردگار عالم کی صورت کے مطابق ایک بڑا عظیم بنا لیا

۲۹ "رسائل ابن عربی"، ج ۲، "کتاب المسائل"، ص ۱۹-۱۸-۱۷

۳۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۴

۳۱ "فصوص الحکم" فص لوجی، ص ۶۸

۳۲ "شرح فصوص کاشانی" فص لوجی، ص ۴۵-

۳۳ سورۃ مجادلہ، سورۃ ۵۸، آیت ۹

۳۴ "شرح فصوص" قیصری فص لوجی-

۳۵ رکب بـ "رسائل ابن عربی"، "کتاب نقش الفصوص" ص ۳، "لقد النصوص" ص ۵

۳۶ "شرح فصوص کاشانی" فص لوجی، ص ۲۸-۲۹ "شرح فصوص قیصری" فص لوجی

"شرح فصوص بابی" حاشیہ شرح فصوص کاشانی، ص ۳۸-۳۹-

۳۷ رکب بـ "فتوحات مجلیہ" ج ۲، ص ۳۰۷

۳۸ سورۃ شوریٰ، سورۃ ۲۲، آیت ۹

۳۹ "شرح فصوص کاشانی" ص ۲۹، "شرح فصوص قیصری" فص لوجی، شرح فصوص

عفیقی" ص ۳۹-

۴۰ ابن عربی نے "قرآن" کے لفظ کو فرقان کے الٹ یعنی جمع کے معنی میں لیا ہے۔

۴۱ اشارہ ہے مندرجہ ذیل عبارت کی طرف، "فقلت استغفروا ربکم وانکم کان

عقاراً"۔ سورۃ نوح، آیت ۵۔ یہاں ابن عربی نے "عقاراً" کے متداول معانی یعنی

مغفرت کرنے والا کی بجائے ڈھانپنے والا مراد لیا ہے۔

۴۲ اشارہ ہے آیت مندرجہ ذیل کی جانب "قال ربی انی دعوت قوی لیلادو

مہاراً فلم یزدہود عانی الامراراً" سورۃ نوح آیت ۵

۴۳ اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف، "جعلوا اصابعہم فی اذانہم واستغفوا

ثیابہم واصرروا استکبروا استکباراً" سورۃ نوح آیت ۸

۴۴ اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف "کنتمو خیر امتہ اصربۃ للناس"

سورۃ آل عمران، آیت ۱۰۷

۴۵۔ ریک "فصوص الحکم" فص لومی، ص ۷۰، "شرح کاشانی" ص ۵۰، "شرح قیصری" فص لومی
۴۶۔ حصہ سوم، باب ۱

حصہ دوم باب

- ۱۔ ریک بہ "گوہر مراد" ص ۱۷۱
۲۔ ریک بہ "رسائل ابن عربی" ج ۲، "کتاب المسائل" ص ۲۲
۳۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۲، "البرائیت والجرأہ" ج ۱، ص ۸۰
۴۔ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۲
۵۔ "تمہید القواعد" ص ۷۷، "مقصد قصی" ص ۲۳۷
۶۔ محولہ بالا، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۹
۷۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۷۷، سطر ۷ از آخر۔
۸۔ محولہ بالا، ج ۲، ص ۳۰۲، نیز تفسیر "منسوب بر ابن عربی" ج ۱، ص ۱۳ پر درج ہے کہ "اذ کل اسم عبارت عن الذات مع
۹۔ "شرح فصوص کاشانی" ص ۳۔
۱۰۔ مقدمہ شرح فصوص قیصری، ص ۱۱
۱۱۔ ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔
۱۲۔ "تمہید القواعد" ص ۱۱۹
۱۳۔ ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔
۱۴۔ ریک بہ "کلمات مکتونہ" ص ۲۶
۱۵۔ سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری میلاپوری (۱۱۷۳ - ۱۲۰۴ھ ق) ابن عربی کے پیروکار متوفین ہند میں سے تھے۔ "اصل الاصول" کے علاوہ "سجرات" اور "مفتاح المعرفہ" بھی لکھیں۔ ریک بہ مقدمہ (انگریزی) "اصل الاصول" ص ۲

۱۶ "اصل الاصول" ، ص ۵۱۹

۱۷ رک بہ "اسفار" ج ۶ ص ۱۱۸ "گوہر مراد" ص ۱۷۲ "عزرا الغزاند" ص ۱۵۲

۱۸ رک بہ "رسائل ابن عربی" ، ج ۲ ، "اصطلاحات الصوفیہ" ص ۶ "مقدمہ قیصری"

برفصوص "فصل ثانی" جامع الاسرار و منبع الانوار" ص ۶۷ "لقد النصوص"

ص ۱۰۸ - ۱۱۵ - ۱۱۶ "شرح گلشن راز" ص ۲۱۰ "رسائل شاہ نعمت اللہ"

"اصطلاحات الصوفیہ" ص ۳۴۰

۱۹ تفصیل کے لیے رک بہ "شرح مقاصد" ج ۲ ، ص ۷۲ - ۷۳ "اسفار" بہ جزا

ملا ہادی سبزواری و استاد محمد حسین طباطبائی ، ج ۶ ، ص ۱۱۸ - ۱۲۰ "گوہر مراد"

ص ۱۷۵ "مقدمہ قیصری برفصوص الحکم" فصل ثانی -

۲۰ "مل و نمل" ج ۱ ، ص ۹۵ -

۲۱ شرح نصوص کاشانی ، ص ۳ "مفتاح الانس" ص ۱۳

۲۲ "اسرار الحکم" ج ۱ ، ص ۵۷

۲۳ کاشانی "شرح فصوص" ، ص ۳ پر اتمہ صفات وہی لکھی ہیں ، جو متن میں مذکور ہیں

اور انہیں "فتوحات" سے نقل کر وہ لکھا ہے۔ نیز اپنی "اصطلاحات الصوفیہ" ص ۹

پر بھی اس ترتیب سے درج کی ہیں۔ مگر ابن عربی اپنی کتاب "نثار الدوائر" میں

ان کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے (ص ۳۲ - ۳۳) تفصیل کے لیے رک بہ

"لقد النصوص" ص ۴۱ - ۴۲ -

۲۴ "شرح عقائد النفسیہ" ص ۷ "مل و نمل" ج ۱ ص ۲۴ "مذہب الاسلامیین"

ج ۱ ص ۴ "گوہر مراد" ، ص ۱۷۵ - ۱۷۶

۲۵ "عزرا الغزاند" ص ۱۵۶

۲۶ یہ قول ضراب بن عمرو و الاسحاق ابراہیم بن سيار معروف بہ نظام سے منسوب کیا جاتا

ہے۔ رک بہ "مقالات الاسلامیین" ج ۱ ص ۲۴۶ - ۲۴۷

۲۷ "مہایہ الحکمہ" ص ۲۵۱

- ۲۲۸ رک بہ حصہ دوم باب نمبر ۲
 ۲۲۹ قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی، متوفی ۴۰۳
 ۳۰ امام اطہر بن ابوالمنالی جوینی، متوفی ۴۷۸
 ۳۱ امام فخر الدین محمد بن عمر رازی، متوفی ۶۰۶
 ۳۲ تفصیل بحث کے لیے رک بہ "احقاق حق" ج ۱، ص ۲۲۸ نیز البراقبتہ الجوامع ص ۸۔
 ۳۳ رک بہ "شرح عقائد النسفیہ" ص ۷، "نہایہ لاسلامیہ" ج ۱ ص ۵۲۵
 ۳۴ کرامیہ محمد بن کرام سجستانی، متوفی ۲۵۵ کے ساتھیوں کو کہتے ہیں۔
 ۳۵ "ملل و نحل" ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۰۸ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۵ "کشف المراد"
 ص ۲۲۲ "اسفار" ج ۶، ص ۱۲۳ "عزرا الفرائد" ص ۱۵۶
 ۳۶ "شفا" ج البیات، مقالہ ۸ "درۃ التاج" ج ۵، ص ۷۷، "احقاق الحق" ج ۱،
 ص ۲۳۸

۳۷ "اسفار" ج ۶، ص ۱۲۵ "نہایہ الحکمہ" ص ۲۵۲

۳۸ مندرجہ ذیل ابیات یہاں بر محل معلوم ہوتے ہیں۔

ای درہم شان ذات تو پاک از ہمہ شنین
 نے درختی تو کیفیت تو اں گفت نہ ایس
 از روی تعقل ہمہ غیر نہ صفات
 با ذات تو در روی تحقیق ہمہ عین

"لوائح جامی، لایحہ ۱۳، ص ۲۵، کچھ اور بر محل اشعار یہ ہیں :-

شاہ یکے عن سلام سد عین یکے و نام سد
 ذات یکے صفت لے بادہ یکے و جام سد

"مجموعہ رسائل شاہ نعمت اللہ" رسالہ اصطلاحات صوفیاء، ص ۲۲۲

مزید مناسب مقام اشعار یہ ہیں :-

لی جینب قدیستی باسم کل من لیبسی فاناعن ذاک آکنی فی صریح او مصبی

- لسنت اعنی بریاب و بہند و لبسلی غیرہ فاعتبروہ فہو الاسم والستی
 ۳۹ امام البرہس اشعری کے قول کی طرف اشارہ ہے۔ رک بہ "عل و نخل" ج ۱ ص ۹۵
- ۴۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۲
- ۴۱ "محولہ بالا" ج ۱، باب ۱، ص ۱۶۳
- ۴۲ "محولہ بالا" ج ۱، باب ۵۶ ص ۲۸۳
- ۴۳ نیاس غائب برشاہد پڑانے اشاعرہ کی روش رہی ہے۔ تفصیل کے لیے رک بہ
 "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۷۳۔
- ۴۴ "فتوحات مجتبیٰ" ج ۳، باب ۳، ص ۳۷۸، سطر ۶
- ۴۵ "محولہ بالا" ج ۳، باب ۳، ص ۱۰۲
- ۴۶ "تداخل" یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل ہو کر اس کے ساتھ اس طرح ایک ہو
 جانا کہ مدخل فیہ کی اپنی بناوٹ اور حجم میں کوئی اضافہ واقع نہ ہو۔ ایسا تداخل جو اس میں
 محال ہے۔ (ج۔ مترجم)
- ۴۷ "فتوحات مجتبیٰ" ج ۳، باب ۳، ص ۳۱۶
- ۴۸ "محولہ بالا" ج ۱، باب ۶، ص ۳۲۲، سطر ۳۳ از آخر
- ۴۹ "رسائل ابن عربی" ج ۲، "کتاب المسائل" ص ۲۲
- ۵۰ "شرح کاشانی"، "فص اسماعیلی" ص ۹۳
- ۵۱ "شرح قیسری" فص اسماعیلی،
- ۵۲ "شرح کاشانی" ص ۱۲۱
- ۵۳ "شرح فصوص قیسری" فص یوسفی۔
- ۵۴ "شرح فصوص ہالی"، حاشیہ شرح فصوص کاشانی، ص ۱۲۰
- ۵۵ "فتوحات مجتبیٰ" ج ۱، باب ۲، ص ۱۰۱، مزید تفصیل کے لیے شرح فصوص کاشانی
- فص اولیٰ ص ۷۰، "شرح فصوص قیسری" فص اولیٰ، "فصوص قولوی ضمیرہ شرح"،
 "منازل السائریں" ص ۲۸۹

۵۶ محمد بن طیب بن محمد باقلانی بصری (متوفی ۲۰۳) متکلم اور مالکی فقیہ جو تاسنی ابو بکر باقلانی کے نام سے معروف تھے۔

۵۷ عبد الملک بن ابو محمد عبد اللہ بن یوسف بن عبد اللہ جوینی (۸-۴-۴۱۹) طقبہ صیاد الدین کنیت ابوالمعالی معروف بہ امام اطرین۔

۵۸ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۰۱ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۵۱۔

۵۹ "اللہ یستہزیء بہم ویبدھم فی طغیانہم لیمہون"،

سورۃ ۲، آیت ۱۲۔

۶۰ سورۃ آل عمران، آیت ۴۸۔

۶۱ سورۃ ۴، آیت ۱۳۱۔

۶۲ سورۃ ۹، آیت ۶۶۔

۶۳ "البیرواقیت والجراسر" ج ۱، ص ۸۲۔

۶۴ ایضاً

۶۵ سورۃ ملک ۶۸، آیت ۲۔

۶۶ "البیرواقیت والجراسر" ج ۱، ص ۸۲-۸۳۔

۶۷ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۳۱ "نقد النصوص" ص ۸۴۔

۶۸ "النشاء الدوائر" ص ۲۸-۳۰۔

۶۹ "فصوص الحکم" فص ششٹی، ص ۶۵ "شرح کاشانی" ص ۳۸ "شرح عیننی"

ص ۲۶۔

۷۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۳۱۔

۷۱ محولہ بالا "ج ۱، باب ۴، ص ۹۹-۱۰۰۔

۷۲ یعنی جب اللہ کی مثبت اعیان اسماء سے منقلی ہوئی تو اعیان اسماء وجود خارجی

میں رد نما ہوئے اور عالم وجود میں آیا۔

۷۳ "شرح فصوص قیسری" فص آدمی۔

- ۷۴ "مدنقر النفوس" ص ۸۴
- ۷۵ "فتوحات مکیہ" ج ۳، ص ۲۰۸
- ۷۶ محولہ بالا، ص ۲۱۲
- ۷۷ سورۃ ۵۵ آیت ۲۰
- ۷۸ "فتوحات" ص ۲۳۶
- ۷۹ ایضاً ص ۲۳۸
- ۸۰ ایضاً ص ۲۴۷
- ۸۱ رک یہ کشف، ج ۲، ص ۱۰۵۵ "تحریرات" ص ۱۳۴ "مطلوب" "از تفسیرانی
باب تشبیہ، ص ۲۷۵، "اسرار" ج ۳، ص ۲۹۳
- ۸۲ تفاسیل کہ یہ دیکھیے "کشف المراد" ص ۱۰۲ نیز "کشفات" ج ۲، ص ۱۰۶۲
- ۸۳ رک یہ "مباحث المشرقیہ" ج ۱ ص ۳۲۲-۳۳۱، "اسرار" ج ۱، ص ۲۷۴
- ۸۴ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۳۳۷
- ۸۵ "اساس التوحید" ص ۲۵۱
- ۸۶ امام فخرالدین رازی (مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۰۶۲) متفقہ طور پر ابن سینا
کی رائے کو اس معاملے میں اسرار کا شکار قرار دیا ہے۔
- ۸۷ "شرح حکمت الاشراق" ص ۲۹۷-۳۱۲-۳۶۲
- ۸۸ "اسرار" ج ۱، ص ۲۹۱
- ۸۹ رک یہ حقہ دوم، بانہ پیرا
- ۹۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۶۳
- ۹۱ "رسائل ابن عربی" ج ۲، کتاب التراجم، ص ۲۵۔ ان کی عبارت یوں ہے۔
"فان العلم لا یرتفع فانه وجود حق والجهل یرتفع لانه صورة
وجود و لیس بوجود، حقیقتہ عدم۔
- ۹۲ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۳

۹۲۔ رک بہ جانی "شرح رباعیات" مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، ص ۲۲۵۔

۲۲۶۔

۹۳۔ "مباحث المشرقیہ" ج ۲، ص ۴۹۶۔ "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۰ "غزوات"۔

ص ۱۵۹

۹۴۔ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۱ اور ۵۷۹، نیز ج ۳، ص ۵۲۵

۹۵۔ "اصل الاصول"، ص ۴۲۰

۹۶۔ "شرح رباعیات" ص ۲۲۶ - ۲۲۵

۹۷۔ "اصل الاصول" ص ۴۲۱

۹۸۔ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۷۹

۹۹۔ "محررہ بالا" ج ۳، ص ۵۲۵۔

۱۰۰۔ ایضاً ج ۱، ص ۱۸۹

۱۰۱۔ علم الفعالی سے مراد وہ علم ہے جو اعیان خارجی سے مستفاد ہو۔

۱۰۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "اصل الاصول"، ص ۵۱۱

۱۰۳۔ رک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۲، ص ۴۹۶ "شرح مفہم" ج ۲، ص ۹۱

"اسفار" ج ۶، ص ۱۷۹

۱۰۴۔ ابو نصر محمد بن محمد نازابی (۲۶۰ - ۳۲۸) معروف مسلمان دانشور فلسفی جسے معتزلی بھی کہا گیا ہے۔ اس بحث سے متعلق اس کے اقوال کے لیے رک بہ "حکمت الہی"

ج ۲ "شرح نصوص فارابی" نص یازدہم، ص ۱۵

۱۰۵۔ حسین بن عبداللہ بن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸) ایران کا مشہور حکیم و فیلسوف طبیب ملقب بہ

شیخ الرئیس۔

۱۰۶۔ ابوالحسن بہمنیار بن مرزبان دہلی آذربائیجانی (متوفی ۴۵۸) مشہور فلسفی، ابن سینا

کا شاگرد اور معروف کتب "مباحث" اور "اختصیل" کا مصنف۔

۱۰۷۔ ابوالعباس لوگری، فلسفی، شانرا اور بہمنیار کا شاگرد۔

۱۰۹ تفصیل کے لیے رک "بہ شفا"، ج ۱، الہیات، مقالہ ۸، فصل ۶
 ۱۱۰ رک "بہ حکمت الہی" ج ۲ "مشرح فصوص فارابی" ص ۲۰۸ "شفا" الہیات مقالہ ۸
 فصل پنجم "شرح اشارات" خواجہ نصیر الدین طوسی، نمط چہارم، ص ۸۳ "اسفار" ج ۶
 ص ۱۶-۸۰ "اساس التوحید" ص ۳۶۸

اللہ عنایت کے کئی معنی ہیں: توجہ، تصد، ارادہ اور اہتمام امور وغیرہ۔ عنایتِ حق کا مفہوم یہ ہے کہ وہ بندوں کے امور کی مصلحتوں کا علم رکھتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے علم محیط کو عنایت بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عنایت، اللہ تعالیٰ کی رحمت و اسوہ کو بھی کہا جاتا ہے۔ اصطلاحاً عنایتِ حق اس کے کمالِ علمی کی تمام جہات سے عبارت ہے۔ اس میں اس کا وہ علم بھی شامل ہے جو وہ خود اپنی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اور وہ علم بھی جو انسان، کائنات، خیر مطلق اور حقیقتِ اشیاء سے متعلق ہے۔ مختصر یہ کہ حق تعالیٰ تمام امور کا عالم ہے اور وہ اپنے اس ہمہ گیر علم کے ساتھ ان امور کو بطور احسن ایک نظامِ اعلیٰ کے دائرے میں رکھتا ہے۔ یہی عنایتِ حق ہے۔ (حاشیہ، مترجم)

۱۱۲ جس کا فعل اس کے علم کے تابع ہو اور اس میں کوئی میردنی تقاضا یا زائد بر علم دہیہ شامل نہ ہو۔ (حاشیہ، مترجم)

۱۱۳ تفصیل کے لیے رک "شرح اشارات" نصیر الدین طوسی غلط راجع، ص ۸۳، نیز "مبداء و معاد" چاپ سنگی، تہران، ص ۷۹

۱۱۵ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۰-۹۱ "نہایت الحکمت" ص ۲۵۷

۱۱۶ شہاب الدین یحییٰ بن حبش شہروردی (۵۲۹-۵۸۷) المعروف بربیع اشراق

۱۱۷ محمد بن محمد (۶۷۲-۵۹۷) المعروف بہ خواجہ نصیر الدین طوسی۔ ایران کے ایک

بڑے فلسفی اور سیاست داں۔

۱۱۸ محمد بن مسعود (۱۰-۶۳۳) المعروف بربیع الدین شیرازی، نصیر الدین طوسی

کے شاگرد تھے۔ ابن سینا کی "قانون" اور حکمت الاشراق کی شرحیں لکھیں۔ "تاج"

”حکمت اور“ المتحفة الشاہیہ“ و” نہایت الادراک“ نجوم کے موضوعات پر تالیف
کیں۔

۱۱۹ اللہ شمس الدین محمد بن محمود شیرزوری، چھٹی اور ساتویں صدی کا اشراقی فلسفی شیخ اشراق
کا شاگرد اور ان کی کتب کا شارح۔

۱۲۰ سعید یاسعد بن منصور یہودی (موتی ۶۷۶) معروف بہ ابن کونہ ”تذکرہ فی الکیمیاء“
تفتیح الابحاث عن ملل الثلاث ”یہودی، مسیحی و اسلامی) ان کی تالیفات ہیں۔
شیخ اشراقی کی ”تلویحات“ کی شرح لکھی جس کا نام ”النفیحات فی شرح التلویحات“
تھا۔ ابن سینا کی ”اشارات“ کی شرح بھی کی۔ ان کا اردو کردہ شبہ مشہور ہے۔
جس کے بارے میں ماصدرا نے کہا ہے کہ پچھلوں میں یہ شبہ انہی کو ٹوٹھا۔ رک بہ
”اسفار“ ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳

۱۲۱ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۱ ”اسرار الحکم“ ج ۱، ص ۷۲۔ ۷۷ ”گوہر مراد“ ص ۱۸۹۔
۱۹۰۔ ”اساس التوحید“ ص ۳۶۷۔ اس بحث پر شیخ اشراق اور ملا صدرا کے خیالات
کے لیے رک بہ ”شرح حکمت الاشراق“ ص ۳۶۲ اور ”اسفار“ ج ۶ ص ۲۳۹۔

۱۲۲ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۱ ”اساس التوحید“ ص ۳۶۸ ”حکمت الہی“
ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۰۔

۱۲۳ ”محولہ بالا“ ج ۶، ص ۲۷۰-۲۶۹۔ ”رواشی کلامی سبزواری بر اسفار“ ص ۲۶۹
۱۲۴ ”مترجم فصوص جنیدی“ ص ۲۸ ”مترجم مقدمہ قیصری از آقای جلال الدین آشتیانی“
ص ۱۸۱۔

۱۲۵ رک بہ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۷۹

۱۲۶ محولہ بالا، ص ۱۸۹

۱۲۷ ایضاً ج ۳، ص ۳۵۶

۱۲۸ ایضاً، ص ۳۸۳

۱۲۹ رک بہ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۱-۱۸۰

۱۳۰ ارادہ اور مشیت کے الفاظ لغت میں ہم معنی ہیں؛ البتہ اہل کلام اور عرفاء کے ہاں ان میں فرق کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے رک بہ "التصریفات" ص ۱۹۲

۱۳۱ "شفار" الہیات، مقالہ ۸، فصل ۷

۱۳۲ "اسفار" ج ۶، ص ۳۳۳

۱۳۳ رک بہ حصہ دوم، باب نمبر ۳

۱۳۴ جبائیہ معتزلہ کا ایک گروہ ہے جو ابو الحسن اشعری کے استاد ابو علی جبائی کے ساتھی تھے۔

۱۳۵ احمد بن عبد اللہ کلبی بلخی (متوفی ۲۱۶) بغداد کے معتزلوں میں سے تھے۔

۱۳۶ حسین بن محمد بن عبد اللہ بخارا، کنیت ابو الحسن تھی (متوفی ۲۳۰) فرقہ بخاریہ کے بانی تھے۔

۱۳۷ ابو عبد اللہ محمد بن کرام سیستانی نیشاپوری (متوفی ۲۵۵)

۱۳۸ رک بہ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۳ "عقاید النسفیہ" ص ۸۶-۸۵ "کشف المراد"

ص ۲۲۳

۱۳۹ "فقرحات مجتبیہ" ج ۲، ص ۵۲۱، ص ۲۰۱ "فصوص الحکم" نس ابراہیمی، ص ۸۲

"شرح کاشانی" ص ۸۸ اور ص ۱۳۹ - "شرح فصوص قیصری" نعل نقمانی، ص ۲۲۹

"الایراقیت والجواهر" ج ۱، ص ۸۳ "لند النصص"، ص ۱۹۵

۱۴۰ مشاء بہ فتح میم بہ معنی مراد اسم مفعول غیر قیاسی ہے۔ شاء یشاء کا قیاسی اسم مفعول

مشتبی ہے جو استعمال نہیں ہوا۔

۱۴۱ بہ فتح میم شاء یشاء کا مصدر میمی ہے۔

۱۴۲ البیضا

۱۴۳ "فصوص الحکم" نس نقمانی، عینی، ص ۱۸۷

۱۴۴ "شرح فصوص جنیدی" ص ۲۲۲

۱۴۵ "شرح فصوص کاشانی" ص ۲۳۸

- ۱۲۶۱ "شرح فصوص قیسری، فوس تقمانی، ص ۳۲۹
- ۱۲۶۲ "التشریحات" ص ۱۹۲
- ۱۲۶۸ "شرح فصوص عقیبنی" ص ۲۴۴
- ۱۲۶۹ "فتوحات" ج ۳، ص ۲۵
- ۱۵۰ "محرلہ بالا، ج ۱ باب ۱، ص ۱۰۶۲
- ۱۵۱ "انشاء الدوائر" ص ۱۰
- ۱۵۲ "تفصیل کے لیے رکبہ" تفسیر مجمع البیان "ج ۱، ص ۲۰، ابن عربی کی رائے کے لیے رکبہ" فتوحات، "ج ۱، ص ۲۲۲ نیز ج ۲، ص ۲۰۰
- ۱۵۳ "فصوص الحکم" فص ذکر یاویہ، ص ۱۴۷
- ۱۵۴ "شرح فصوص کاشانی" ص ۲۲۲
- ۱۵۵ "شرح فصوص قیسری" ص ۲۰۱
- ۱۵۶ "فصوص الحکم" فص ذکر یاویہ، ص ۱۷۸
- ۱۵۷ "شرح فصوص کاشانی" فص ذکر یاویہ، ص ۲۲۲
- ۱۵۸ "تقابل، غیرت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وجودی اور حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مفہومی اور مُرادِی بھی۔ اسمائے الہیہ کے درمیان موجود تقابل مفہومی ہے حقیقی نہیں۔ (متزجم)
- ۱۵۹ "شرح فصوص قیسری" فص ذکر یاویہ، ص ۲۰۲
- ۱۶۰ اشارہ ہے فرمانِ الہی کی جانب کہ "ان تکرهوا شیاً وھو خیر الکم وان تحبوا شیاً وھو شر الکم" (ح مترجم)
- ۱۶۱ "فتوحات مکیہ" ج ۱، ص ۲۲۳
- ۱۶۲ "شرح فصوص کاشانی" فص ذکر یاویہ، ص ۲۲۳ "شرح فصوص قیسری" ص ۲۰۳
- ۱۶۳ معدوم سے ان کی مُراد معدوم مطلق ہرگز نہیں ہے کیونکہ یہ سبب محض ہوگا۔ مراد ہے عالم خارج میں معدوم
- ۱۶۴ "فصوص الحکم" فص ذکر یاویہ، ص ۱۴۷ "شرح فصوص قیسری" فص ذکر یاویہ، ص ۲۰۳

۱۶۵ رک بہ محرابا ،

۱۶۶ "شرح فصوص قیصری" فص ذکر یاویہ ، ص ۲۰۲

۱۶۷ "فصوص الحکم" فص ذکر یاویہ ، ص ۱۷۸

۱۶۸ شرح فصوص کاشانی "فص ذکر یاویہ ، ص ۲۲۵

۱۶۹ تفصیل کے لیے رک بہ "شرح قیصری" ، فص سلیمانی ، ص ۳۲۹ "فلوک قرنی" تک ختم
فص سلیمانی ، ص ۲۶۳

۱۷۰ اس رحمت کو رحمت امتنانی اس لیے کہا گیا کہ اس کی عطا اللہ کے لیے ضروری نہیں
یعنی بندوں کے کسی عمل پر نہیں ، بلکہ احسان کے انعام کے طور پر عطا ہوتی ہے۔

۱۷۱ سورۃ نور ، ۲۲ آیت ۳۵

۱۷۲ سورۃ اعراف ، ۷ آیت ۱۵۶

۱۷۳ سورۃ مؤمن ، ۲۰ آیت ۷

۱۷۴ "شرح فصوص کاشانی" فص سلیمانی ، ص ۱۹۱

۱۷۵ اسے رحمت وجہی یوں کہا جاتا ہے کہ یہ اعیان کا تقاضا ذاتی ہے یا بندوں کے اعمال
کی جزا ہے اور اس طرح اس کا عطا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

۱۷۶ سورۃ النعام ، ۶ آیت ۱۰۲

۱۷۷ سورۃ اعراف ، ۷ آیت ۱۵۶

۱۷۸ "فصوص الحکم" فص سلیمانی ، ص ۱۵۱

۱۷۹ رک بہ "فتوحات" ج ۱ ، ص ۲۲۲ - ۲۲۳ ، ج ۲ ، ص ۲۰۰ "شرح فصوص کاشانی"

فص سلیمانی ، ص ۱۹۱ "شرح فصوص قیصری" فص سلیمانی ، ص ۳۲۹ "شرح عینفی" ، ص ۲۰۵

نیز دیکھیے "الانسان الکامل" ، عبد الکریم جمیلی ، ص ۲۸ - ۲۹ "اصطلاحات الصرفیہ"

کاشانی ، ص ۱۷۰ - ۱۷۱ "اصطلاحات شاد نعمت اللہ ولی" ، ص ۳۶۱

حصہ دوم

باب

۱ "اصطلاحات الصرفیہ" کاشانی، ص ۱۰۴

۲ "فتوحات مکیہ" ج ۳، ص ۲۹۳

۳ صدرالدین ترمذی نے اپنی "نصوص" میں لکھا ہے (ص ۵۹۵) کہ ہر موجود کی حقیقت اہل اللہ کے پروردگار کے علم میں اس کے تعیین کی نسبت سے عبارت ہے۔ جسے اہل اللہ محققین کی اصطلاح میں ثابتہ اور ان کے علاوہ دوسروں کی اصطلاح میں ماہیت کہتے ہیں۔

۴ "اصطلاحات الصرفیہ" کاشانی، ص ۹۰۔

۵ "شرح نصوص کاشانی" فص ابراہیمی، ص ۷۵

۶ "شرح نصوص" بالی،

۷ "الانسان الکامل" عبدالکریم جیلی، ج ۱، ص ۵۱

۸ "شرح قیصری" فص یوسفی۔

۹ "الجانب الغربی" شیخ مکی۔

۱۰ "التفریحیات" شریف جرجانی، ص ۲۴۔

۱۱ "جامع الاسرار" سید حیدر علی، ص ۱۳، اور ۶۸۳

۱۲ "محولہ بالا"، ص ۶۸۵

۱۳ "نقد النصوص" ج ۲، ص ۲۲

۱۴ "وكان تقدیم العدم للمسکات نعنا نفسیا لان الممكن یتخیل علیہ

الوجود اذ لانم یبق الا ان یكون اذلی العدم" "فتوحات" ج ۳،

ص ۲۵۵

۱۵ رکب "نصوص قرآنی" ص ۲۹۵ "مفتاح الغیب والوجود" مع شرح مفتاح الانس

ص ۴۳ - ۴۲ "جامع الاسرار" سید حیدر آلی، ص ۱۹۸ "نقد النقد فی معرفۃ الوجود"

- ۶۸ - ۶۸

۱۶ سید حیدر آلی جو ابن عربی کے شیوہ شارح ہیں۔ ان کی رائے کے لیے دیکھئے ان کا محولہ بالا

رسالہ ص ۸۳ - ۶۸۳ -

۱۷ عموماً قابلیت اور استعداد کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے مگر جامی نے "نقد النصوص" میں (ص ۱۰)

پر لکھا ہے کہ قابلیت وصف ذاتی ہے۔ بغیر کسی شرط و امر زائد کے انضمام کے جبکہ

استعداد اس کا نتم ہے۔ بہ انضمام وصف و امر خارجی۔

۱۸ رکب "نصوص الحکم" فص آدمیہ، ص ۵۵ - ۲۹ "شرح کا شانی، ص ۲۳ - ۱۰

۱۹ "نصوص الحکم" فص شعبی، ص ۱۲۰

۲۰ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے "نصوص الحکم" فص شیشی، ص ۶۰ اور "نقد النصوص" ص ۱۱۹

۲۱ "شرح نصوص کا شانی" فص شعبی، ص ۱۳۶

۲۲ رکب "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۴ - ۳۶۳ "مفتاح غیب الطبع والوجود" از صدر الدین

قرنی، ص ۴۲ فخر الدین عراقی۔ "لمعات شمیرہ دیوان عراقی" ص ۳۷۹

۲۳ منقول از "شرح رباعیات جامی"

۲۴ "فتوحات" ج ۲، ص ۲۱۱

۲۵ "نصوص الحکم" نصوص الحکم فص ادربی، ص ۷۶

۲۶ نقد النصوص، ص ۲۸

۲۷ "واج" ص ۲۲

۲۸ شرح رباعیات

۲۹ "خلاصہ کی آراء کے لیے دیکھئے "شنا" الہیات، مقالہ اولی، فصل ۳ ص ۲۹۱

۳۰ معتزلہ کے نزدیک ثبوت کا مطلب ہے: "مکنات کا وجود علمی قبل از ایجاد" اور

دقتور کا مفہوم ہے: "مکنات کا وجود عینی و خارجی قبل از تخلیق" (رح - متزومی)

۳۱۔ رک "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۴۵ "ایضاح المقاصد" ص ۲۲، شرح
مقاصد، ج ۱، ص ۸۰

۳۲۔ "فتوحات مکیہ" ج ۳، ص ۲۱۱

۳۳۔ "شرح رباعیات" ج ۱، ص ۲۳۲

۳۴۔ سورة الروم، آیت ۲۶

۳۵۔ "لمعات عراقی" (تخصیصاً بہ دیوان عراقی)، لقمہ ۱۵، ص ۳۸۶

۳۶۔ اشعة اللغات، جامی، ص ۸۶

۳۷۔ رک "فتوحات" ج ۲، ص ۵۴۲، ۲۰۱، ۲۰۰، "لمعات عراقی"، ص ۲۸۶

"اشعة اللغات" جامی، ص ۸۶ "اصل الاصول" ص ۲۹۹

۳۸۔ "رسائل ابن عربی، رسالہ تہذیبیات"، ص ۴۳، "فتوحات مکیہ" ج ۱، باب ۲، ص ۶۳

۳۹۔ "لمعات عراقی" لقمہ دوم، ص ۳۰۶

"فصوص الحکم"، فہم مدنی، ص ۱۱۲

۴۰۔ اس خطرناک اصطلاح کی ایک تالیف یہ کی جاسکتی ہے کہ حق اور خلق کے درمیان جو

نسبت کا فرمایا ہے اس میں حق فاعل ہے اور خلق منفعِل۔ فاعل کی تاثیر فی المنفعِل بھی

اسی فاعل کہلائے گی اور کیونکہ منفعِل تاثیر فاعل کا محل ہے۔ لہذا اس نسبت سے

اُسے بھی ایک عوانی شرکت حاصل ہوگی جو بہر حال اعتباری ہے، حقیقی نہیں۔ یہ دولتِ نہیں

کے لیے اُسے تجلی حق فی الخلق کہنا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب (ج۔ مترجم)

۴۱۔ "شرح قیصری" فہم مدنی

۴۲۔ "کلمات مکنونہ" فیض کاشانی، ص ۴۱

۴۳۔ "شرح گلشن راز" شیخ محمود شبیرلی، ص ۳۸۰

۴۴۔ "فتوحات مکیہ" ج ۱، ص ۳۰۲، "شرح فصوص قیصری" فہم مدنی

۴۵۔ "کلمات مکنونہ"، ص ۴۱

۴۶۔ "لند الفصوص" ص ۶۷

۴۸ "اساس المعرفة" ص ۱۰۱

۴۹ "لوائح" ۱، ص ۶۱

۵۰ "نقد النصوص" حاشیہ، ص ۶۹

۵۱ تفصیل کے لیے رک بے "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۶۵ "رسائل ابن عربی" ج ۱

کتاب الالف، ص ۱۲

۵۲ "شرح رباعیات" ص ۲۶۱

۵۳ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۶۵ "رسائل ابن عربی" ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲

"رسالہ نقد النصوص فی معرفۃ الورد" ص ۲۰۳، ۶۹۹ "نقد النصوص" ص ۶۸، "شرح

رباعیات، جامی" ص ۲۶۲ - ۲۶۱

۵۴ رک بے "شرح فصوص قیصری" ، فص ادلیسی -

۵۵ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۳۹۳ - ۳۹۲ "رسائل ابن عربی" ج ۱، کتاب الالف

ص ۱۲ "شرح فصوص قیصری" ، فص ادلیسی ، شرح فصوص کاشانی : فص ادلیسی ، ص ۶۵

۶۳ "نقد النصوص" ، ص ۱۲۵ "جامع الاسرار" ص ۱۹۲ "الجانب الغربي"

"کلمات مکنونہ" ص ۳۸ -

۵۶ فص ادلیسی ، ص ۷۷

۵۷ "انشاء الدوائر" ، ص ۶۹ "فصوص الحکم" ، فص الیاسی ، ص ۱۸۳ "فتوحاتِ مکیہ"

ج ۲، ص ۷۷

۵۸ سورتہ القصص ، ۲۸، آیت ۳۱

۵۹ تذکرۃ الاولیاء ، ج ۲، ص ۱۱۵

۶۰ "منتخب دیوان شمس تبریزی" تہران ، ۱۳۳۶ ، ص ۶۹

۶۱ فتوحات ، ج ۳، ص ۲۵۵ اور ۲۶۳ "فصوص الحکم" ، فص لوطی ، ص ۱۳۰

۶۲ فصوص الحکم ، فص ابراہیمی ، ص ۸۳

۶۳ "شرح فصوص کاشانی" ، ص ۸۶ "شرح فصوص قیصری" ، فص ابراہیمی -

حصہ دوم

باب

- ۱۷ سورۃ الاسراء، ۱۷، آیت ۲۵
- ۱۸ سورۃ طہ، ۲۰، آیت ۷۶
- ۱۹ سورۃ نصلت، ۲۱، آیت ۲
- ۲۰ سورۃ الاسراء، ۱۷، آیت ۲
- ۲۱ "شفاء الہیات" مقالہ تاسو، فصل ۶ دیگر آراء کے لیے رک "کشاف"
- ج ۲، ص ۱۲۳۴ - ۱۲۳۵: شرح مقاصد ج ۲، ص ۱۲۲
- ۲۲ "شرح اشارات خواجہ"، "سابع" ص ۸۹
- ۲۳ حضرت علیؑ کے ساتھیوں میں سے تھے۔
- ۲۴ رکبہ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۲۳ "کشف المراد" ص ۲۴ "گوہر مراد"
- ص ۲۳۱
- ۲۵ "کشاف" ج ۲، ص ۱۱۷۹ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۲۲ میں بھی قدر بمعنی
- تقدیر آیا ہے۔
- ۲۶ سورۃ نصلت، ۲۱، آیت ۹
- ۲۷ سورۃ النمل، ۲۷، آیت ۵۹
- ۲۸ سورۃ راتہ، ۵۶
- ۲۹ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۲۲
- ۳۰ "کشاف" ج ۲، ص ۱۱۷۹
- ۳۱ "رسائل ابن عربی" کتاب المسائل، ص ۳۴، "تقد النصوص" ص ۲۱، "التشریفات"
- ص ۱۵۵

- ۱۶ "فصوص الحکم" فص عزیز، ص ۱۳۱
- ۱۷ "شرح فصوص قیصری" فص عزیز، فص ششم -
- ۱۸ "فتوحات" ج ۳، ص ۱۴، ۱۶، ۱۵ "شرح فصوص کاشانی" فص عزیز، ص ۱۶۱
- "شرح قیصری" ۲۹۸ "لقد النصوص" ص ۱۱۱
- ۱۹ "لقد النصوص" ص ۲۱۱
- ۲۰ "فتوحات مکیہ" ج ۳، ص ۱۸۲
- ۲۱ محولہ بالا، ج ۲، ص ۸۷ "فصوص الحکم" فص عزیز، ص ۱۳۱ "اسطلاحات کاشانی"
- ص ۱۳۳ "شرح فصوص قیصری" فص عزیز "شرح رباعیات" جامی، ص ۲۵۱
- "لقد النصوص" ص ۲۱۱ -
- ۲۲ "فصوص الحکم" فص عزیز، ص ۱۳۲
- ۲۳ "شرح فصوص جنیدی" فص عزیز، ص ۱۱۷ "شرح فصوص کاشانی" فص عزیز
- "شرح فصوص قیصری"
- ۲۴ یہ لوں کی تین جہات ہوتی ہیں، اول جہت رسالت ہے وہ اُمت کے افعال اور مشاغل
سما کی بھلائی سے منقول احکام الہی کے عامل قرار پاتے ہیں۔ اس جہت کے اعتبار سے
روہ امین ہوتے ہیں اور جو احکامات دینے جاتے ہیں انہی کی تبلیغ فرماتے ہیں دوم
جہت ولایت جو فی اللہ - عبارت ہے، کلمات معنات و اسما سے
جنتا بھی ان کا حصہ منسوب ہوا ہے۔ تیسری جہت نبوت، اور وہ اخبار خداوندی سے
عبارت ہے۔ جنتا عرفان ان کے لیے عطا ہوا ہے۔ بیساکہ متن میں اشارہ ہوا رسول
اپنی جہت رسالت میں مر القدر کے عالم نہیں ہوتے کیونکہ اس جہت میں ان کو صرف
آئنا اور ایسا علم ہوتا ہے جو ان کی اُمت کی استعداد سے مناسبت رکھتا ہے۔ نہ
زیادہ نہ کم۔ البتہ اپنی اولیاء فانی اور انبیاء عارف کی حیثیت سے رسل مر القدر
کو جانتے ہیں۔

۲۶ "فصوص الحکم" فص ششٹی، ص ۶، فص عزیززی، ص ۱۳۲، نیز شرح سے متعلقہ فصوص۔

۲۷ رکبہ اصطلاحات الصوفیہ، کاشانی، ص ۸۹ "التشریحات" ص ۱۶۔

۲۸ "فصوص الحکم" فص ششٹی، ص ۶۰ "شرح کاشانی" ص ۳۱۔

۲۹ "فصوص الحکم" فص عزیززی، ص ۱۳۲ "شرح فصوص کاشانی"، فص عزیززی ص ۱۶۳؛

۳۰ "فصوص" فص عزیززی، ص ۱۳۲ و متعلقہ شرح۔

۳۱ سورہ النعام، آیت ۱۱۷، سورہ نمل، آیت ۱۲۶، سورہ قسص ۲۸، آیت ۵۶، سورہ تلم، آیت ۷؛

۳۲ "فصوص الحکم" فص لوطی، ص ۱۳۰

۳۳ سورہ ق، ۵۰، آیت ۲۹؛

۳۴ "شرح قیصری" فص لوطی۔

۳۵ سورہ بقرہ، ۲۱، آیت ۱۱۷ "سورہ آل عمران ۳، آیت ۲۸

۳۶ "فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ۸۳ "شرح عینی"، فص ابراہیمی، ص ۶۵،

فص یعقوبی، ص ۹۵؛

۳۷ رکبہ "فصوص الحکم" فص ششٹی، ص ۶۰-۵۹ "شرح کاشانی" ص ۲۹-۲۸ "شرح عینی" ص ۲۳۔

۳۸ "فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ۸۳، فص لوطی، ص ۱۳۱-۱۳۰؛

حصہ دوم

باب

۱ "شرح مقاصد" ج ۲ ص ۱۲۵ "گوہر مراد" ص ۲۳۲

۲ ٹولہ بالا؛

۳۰ "کشف المراد" ص ۲۲۰، ۲۳۹ "مذاهب الاسلامیین" ج ۱، ص ۵۰۱ "کشافات"
ج ۲، ص ۱۲۲۳

۳۱ "شرح عقاید النسفیة" ص ۱۰۹ "طبع فی قواعد اہل السنۃ والجماعۃ" ص ۱۶۳ "الفرق
بین المنسرق" ص ۱۱۶-۱۱۳

۳۲ "مطل ونخل" ج ۱، ص ۸۵، "گوہر مراد" ص ۲۳۲

۳۳ جہم بن صفوان کے پیرو مراد ہیں جو خلق قرآن اور صفات الہیہ کے تعطل کے قائل تھے۔

۳۴ "مطل ونخل" ج ۱، ص ۸۷-۸۶، "شرح گلشن راز" ص ۲۳۰

۳۵ "رسالہ جبر و اختیار" تفسیر الدین طوسی، ص ۸ "شرح گلشن راز" ص ۲۲۹

۳۶ ان کو تنزیہی اس لیے کہتے تھے کہ وہ اپنے اعمال کو خود سے منسوب کرتے تھے۔ اللہ کو
خالق نہیں مانتے تھے۔

۳۷ مراد ہے محمد بن عبدالوہاب جبائی (۳۰۳-۲۳۵) جو ابوالحسن اشعری کے استاد تھے۔

۳۸ ابوالہاشم جبائی سے اشتباہ نہ ہونا چاہیے۔ استاد شاگرد کا مناظرہ مشہور ہے جو تین

بھائیوں کے انجام کے بارے میں ہوا۔ رک ۱۰ "مذاهب الاسلامیین" ج ۱، ص ۲۸۵

۳۹ رک ۱۰ "مطل ونخل" ج ۱، ص ۱۶۳، "شرح عقاید النسفیة" ص ۱۰۹

۴۰ "الفرق بین الفرق" ص ۱۱۶-۱۱۳، "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۲۶، "مذاهب الاسلامیین"

ج ۱، ص ۳۲۲

۴۱ "گوہر مراد" ص ۲۳۵، "کشف المراد" ص ۲۳۹ "سمرایہ ایمان" عبدالرزاق لاہیجی، ص

۲۶-۲۷ "رسالہ فی تحقیق خلق الاعمال" ماصدرا، ص ۵-۳

۴۲ "البرائیت والجوہر" ج ۱، ص ۱۲۵

۴۳ رک ۱۰ "کشاف" ج ۲، ص ۱۱۶۴ "شرح کاشانی" نص ابراہیمی، ص ۳،

۴۴ "شرح عینی" ۱۹۲-۱۹۱ "لقد النصوح" ص ۱۵۲-۱۵۳

۴۵ "سورۃ الصافات" ص ۳، آیت ۹۵-

۴۶ "فتوحات مکیہ" ج ۲، باب ۵، ص ۲۰

خصلت ممکن کی ہے۔ ممکن قادر اور عاجز میں مختصر ہوگا، واجب چونکہ خالقِ حصر ہے اس لیے وہ نہ وجود و عدم میں مختصر ہوگا نہ وجود و عدم کے خواص متناقضہ اور متضاد میں مختصر ہوگا۔۔۔۔۔ یعنی ممکن یا موجود ہے یا معدوم ہے یا کامل ہے یا ناقص ہے یا عالم ہے یا جاہل ہے۔ واجب کے لیے یہ تقسیم اور تحقیق صحیح نہیں ہے، چونکہ واجب کے لیے وجود ضروری ہے اس لیے وہ موجود ہی ہے، اس میں احتمالِ عدم نہیں ہے۔ وہ کامل ہے ہی اس میں احتمالِ زوال و نقصان ہی نہیں۔۔۔۔۔ حاصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک شے ایک عالم میں حتیٰ ہو اور صحیح ہو اور وہی شے دوسرے عالم میں باطل اور غلط ہو،۔۔۔۔۔ اب مشکل کے معنی سمجھنے چاہئیں مشکل ایک شے کا ثبوت دوسری شے کے لیے براہِ راست نہ ہو۔ جیسے حرارت کا ثبوت آگ کے لیے براہِ راست ہے اور حدوث کا ثبوت عالم کے لیے براہِ راست نہیں ہے بلکہ حرکت اور تغیر کے واسطے سے ہے،۔۔۔۔۔ جب تک یہ واسطہ نہ معلوم ہوگا ہرگز ہرگز حدوث کا ثبوت عالم کے لیے معلوم نہ ہوگا۔ اب جوں جوں وسائل میں کثرت ہوگی۔ اسی تدریج اور اشکال پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ لہذا اشکال کے معنی کثرت و وسائل کے ہیں۔۔۔۔۔ اب خوب سمجھ سمجھ لو کہ جبر و قدر کا مسئلہ مشکل نہیں ہے بلکہ لائینل شمار کیا جائے گا۔۔۔۔۔ جبر کا ثبوت اور قدر کا ثبوت بندے کے لیے دونوں بغیر واسطہ ثابت ہیں یعنی انسان سے فعل بالانتیاء براہِ راست صادر ہو رہا ہے اور اسی طرح جب براہِ راست بندے کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ قدرت اور اختیار اور ارادہ بندے کے اختیار سے نہیں ہیں یعنی فعل اختیار سے ہو رہا ہے اور اختیار جبر سے ہو رہا ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ بندے کے فعل کا خالق بندہ ہے یا خدا ہے یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ حصر عقلی یہی ہے۔ چوتھی شق کہ بندے کے فعل کا خالق نہ بندہ ہے نہ خدا ہے۔ اس شق کا کوئی قائل نہیں ہے اور جتنے قائل ہیں انہی تین شقوں میں ہیں۔۔۔۔۔ دلائل جبریہ اور لائینل قدریہ سب کے سب نامقام اور غلط ہیں اور لائینل کسب نے جو درمیانی رشتہ نکالا تھا وہ دونوں طرف بٹ گیا، کچھ قدر میں گیا اور کوئی نتیجہ نہ نکل سکا۔۔۔۔۔

اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے..... تو اب یہ سمجھنا چاہیے کہ بندے مجبور نہیں ہیں یعنی مخلوق ہونا مجبور ہونا نہیں ہے۔ یہی مغالطہ اہل جبر اور اہل کسب کو ہوا ہے یعنی جس طرح جبر مخلوق اسی طرح اختیار مخلوق ہے اور اختیار کا مخلوق ہونا اختیار کا جبر ہونا نہیں ہے۔ اور اگر مخلوقیت کا نام جبر ہوگا تو یہ جبر اختیار اور اضطرار دونوں کو محیط ہوگا۔ یعنی یہ جبر بمعنی مخلوقیت مقسم ہوگا اور اس کی دو قسمیں ہونگی۔ اختیار اور اضطرار۔ اور یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور مطلق جبریت بمعنی مخلوقیت ان دونوں کو شامل ہوگی..... لہذا مطلق جبر کا صدق اختیار کو اضطرار نہیں بنا سکتا۔ یعنی گفتگو اس جبر میں ہے جو قسم اختیار ہے نہ اس جبر میں جو قسم اختیار ہے..... جس فعل کو تم نے جبری ثابت کیا ہے درحقیقت شعور میں وہ اختیاری ثابت ہے۔ ثابت کیا ہے، اور شے ہے، ثابت ہے اور شے ہے۔ بالنظر الدلیل جبر درحقیقت بالنظر الحی الشعور اختیار ہے اور فیصلہ اس شعور پر ہی ہے..... اگر اس شعور سے جس شعور سے انسان اپنے آپ کو یں کہتا ہے اور اپنے فعل کو "اپنا فعل" کہتا ہے۔ اگر اس شعور میں یہ آجائے کہ یہ فعل اللہ کر رہا ہے تو نظام انانیت اور نظام انسانیت بلکہ نظام عالم سب کا سب ختم ہو جائے گا۔"

(رسالہ "مسئلہ جبر و قدر"، مولانا محمد الیوب دہلوی)

۲۲ ریکہ بہ "شرح گلشن راز"، ص ۲۳۱-۲۳۰

۲۵ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۲

۲۶ "فصوص الحکم" فص صدی، ص ۱۰۸ "شرح تیسری" فص صدی -

۲۷ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۲ -

۲۸ سورۃ بقرہ ۲، آیت ۲۸۶

۲۹ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۲۱ نیز ج ۱، ص ۲۲

۳۰ اشارہ ہے "فتوحات" ج ۱، ص ۲۲ ۴

۳۱ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۶۷

۳۲ "الشارح للدوائر" ص ۱

حصہ دوم

باب

۱ "شرح فصوص قیصری" فص آدمیہ

۲ "فتوحات" ج ۳، ص ۲۲۳

۳ رک بہ "ماخذ محولہ بالا" ج ۱، ص ۹۵

۴ "محولہ بالا"

۵ انسان کامل کے بارے میں اگے چل کر گفتگو ہوگی۔

۶ "مقدمہ قیصری بر فصوص" فصل ۵، "التعلیقات" جرجانی، ص ۱۲۶ "کشان"

ج ۲، ص ۱۵۲

۷ رک بہ "شرح کاشانی" ص ۱۱۳ اور ۱۱۹

۸ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۱

۹ "شرح فصوص کاشانی" فص یوسفی، ص ۱۱۳

۱۰ وہم و خیال ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

۱۱ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱، ج ۲، ص ۱۶۳

۱۲ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۳

۱۳ رک بہ "نجات" سینا، ج ۱، ص ۱۶۳

۱۴ اشارہ ہے حافظ شیرازی کے شعر ذیل کی طرف :

جہان دکار جہان تجلہ بیچ در بیچ است

ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

۱۵ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۲

- ۱۶ شرح فصوص بابی ذیل شرح کاشانی، ص ۱۱۶
- ۱۷ "فصوص الحکم" فص سلیمانی، ص ۱۵۹
- ۱۸ "شرح کاشانی" ص ۲۰۱-۲۰۰
- ۱۹ سورۃ حشر، ۵۹، آیت ۲
- ۲۰ سورۃ نور، ۲۲، آیت ۲۲
- ۲۱ رک "فتوحات" ج ۲، ص ۵۰ و ۵۰۵
- ۲۲ سورۃ ق، ۵۰، آیت ۲۱
- ۲۳ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۳
- ۲۴ سورۃ روم، ۳۰، آیت ۲۲
- ۲۵ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۰۷
- ۲۶ "سورۃ یوسف" ۱۲، آیت ۱۱
- ۲۷ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۱، شرح عصفی، ص ۷
- ۲۸ "شرح فصوص کاشانی" فص یوسفی، ص ۱۱۳-۱۱۲
- ۲۹ عالم مثال اشیاء کے بسیط و لطیف ظہور کا عالم ہے، جیسے عالم حس اشیاء مرکب اور کثیف کے ظہور کا عالم ہے "نقد النصوص" ص ۳۰
- ۳۰ "فصوص الحکم" فص یوسفی" ص ۹۶ "شرح فصوص کاشانی، فص یوسفی، ص ۱۱۱-۱۱۰
- ۳۱ "کشاف" ج ۱، ص ۱۳۱۳
- ۳۲ یعنی عالم حس و شہادت، محولہ بالا، ص ۱۲۹۲
- ۳۳ لاہوت مقام ذات ہے اور دراصل لاہو الہو تھا۔ رک "کشاف" ج ۱، ص ۳۰۰، تیرج ۲، ص ۱۳۱۲، اس کلمے کو پہلی بار علاج نے استعمال کیا۔
- رک "فتوحات" تیسرے عثمان یحییٰ، ج ۳، ذیل، ص ۸۸
- ۳۴ "کتاب الطوائف" علاج، ملاحظتات، ص ۱۳۰ اور ۱۳۲

Reynold A. Nicholson The mystics of Islam, P. 150-151

۳۵ "مقدمۃ الجوالعلاء عینینی" بر فصوص، ص ۳۶ - ۳۵

۳۴ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۱۶ پر ابن عربی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ
سودتہ کے ضمیر کا مرجع انسان بھی ہو سکتا ہے اور اللہ بھی، کیونکہ انسان جمیع اسماء
الہی سے آراستہ کیا گیا۔

۳۷ ابن عربی ہمیشہ کائنات کو عالم اکبر اور انسان کبیر کہتے ہیں درجہ "فتوحات" ج ۱،
ص ۱۱۸ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۵۲، نیز فصوص الحکم "فصن آدمی، ص ۴۶) اور
انسان کو عالم اصغر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: "العالم الاصغر، یعنی
الانسان روح العالم وعلتہ و سببہ و انداکہ مقاماتہ و
حرکاتہ و تفصیل طبقاتہ" "فتوحات" ج ۱، ص ۱۱۸

۳۸ انسان کو اکمل الموجودات کہنے کے بعد فرماتے ہیں: "تکل ما سوی الانسان
خلق الا الانسان فانه خلق وحق" "فتوحات" ج ۲، ص ۳۹۶، نیز
"فصوص"، فص آدمی، ص ۵۶ میں لکھتے ہیں کہ "فہو الخلق الخلق"

۳۹ "عقلہ المستوفی" ص ۴۵ "رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب التجلیات، ص ۱۱۰
۴۰ "فصوص الحکم"، فص آدمی، ص ۲۸ -

۴۱ "فتوحات" ص ۱۱۶، "رسائل ابن عربی" ج ۲ "نقش الفصوص" ص ۲۱

۴۲ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۱۶ "جامع الاسرار" ص ۱۳۵

۴۳ "فصوص الحکم"، فص آدمی، ص ۵۰، مقدمہ آقا جوالعلاء عینینی، "بر فصوص"

ص ۳۶ -

۴۴ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۰۵

۴۵ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۳۱ - "الخلق السموات والارض احسن من

خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون" - سورة المؤمن ۴۰، آیت ۶۰

۴۶ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۶۳ ۷

۴۷ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، ج ۱، ص ۲۷۵ "عقلہ المستوفیٰ"، ص ۴۶ -

۴۸ ابن عربی کے قبل حلاج (۳۰۹ - ۲۴۴) نے ایسے انسان کے بارے میں لکھا جو تمام مراتب کمال طے کر چکا ہو اور صفات اللہ کا منظرہ کامل بن گیا ہو اور مقام انانیت پر فائز ہو چکا ہو۔ نیز جیسا کہ معلوم ہے حلاج خود کو ایسا انسان گردانتے تھے اور اس راہ میں مردانہ نوا رہبان کی راہ کے بعد بایزید بیضاوی (متوفی ۲۶۱ تا ۲۳۴) نے اصطلاح کمال التمام استعمال کی، ایسے ہی شخص کے لیے البتہ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، ہماری معلومات کے مطابق "الانسان الکامل" کی اصطلاح ابن عربی کی وضع کردہ ہے۔

۴۹ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۵۹، ۲۶۰ ۷

۵۰ "نصوص الحکم" فص آدمی، ص ۱۲، نیز ۵۶ - ۵۵

۵۱ عزیز الدین نسفی (۷۰ - ۶۳) کتاب "انسان الکامل" کے مولف ہیں، جو ناری میں ۲۲ رسالوں پر مشتمل ہے اور جسے فرانسسیسی محقق مارٹین مول نے تصبیح و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۰ میں تہران سے شائع کیا۔

۵۲ عبد الکریم ابراہیم جلی (متوفی ۸۰۰) کی عربی تصنیف کا نام بھی "الانسان الکامل" ہے۔ اس کے دو حصے اور ۲۶ باب ہیں۔ اس کا باب بعنوان "فی الانسان الکامل و انہ محمد و انہ مقابل للحق و الخلق" ساری کتاب کا خلاصہ اور دل ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۳ میں مصر میں شائع ہوئی۔ نکلسن کو چونکہ نسفی کا علم نہ تھا، لہذا اس نے جلی کو انسان کامل کے بارے میں پہلا لکھنے والا اور بتایا ہے۔ - رک ۶ Studies in

Islamic Mysticism, P. 77. London. 1921

The Development of Metaphysics in Persia. - اپنی کتاب

P. 90-116 کے س ۶۰ پر بھی مشکل پیش آئی، جہاں انہوں نے نسفی کا نام تو

لیا مگر ان کی کتاب کا تذکرہ نہیں کیا۔

۵۳ "فتوحات مکتبہ" مسز ثانی، تصیح عثمان بیچہ، ص ۳۰ ۷

- ۴۵۸ "محولہ بالا" سفر قاسم، ص ۲۵۸
- ۴۵۹ ایضاً، ج ۱، ص ۳۶۰
- ۴۶۰ ایضاً، ج ۲، ص ۲۵۰
- ۴۶۱ ایضاً، ج ۲، ص ۲۲۱
- ۴۶۲ "شرح فصوص کاشانی، ص ۱۱
- ۴۶۳ "فصوص، فصوص آدی، ص ۵۰" "تکوک" تک ختم، فصوص آدی
- ۴۶۴ تا اصلہ یعنی ممیز حقائق، شرح فصوص کاشانی، ص ۱۳
- ۴۶۵ جامعہ، یعنی جامع بیع حقائق، محولہ بالا
- ۴۶۶ "فصوص الحکم" فصوص آدی، ص ۵۰، شرح فصوص قیصری، فصوص آدی
- ۴۶۷ "فتوحات" ج ۲، ص ۲۹۲
- ۴۶۸ "فتوحات" ج ۳، ص ۲۸۱ -
- ۴۶۹ "رسائل ابن عربی" ج ۲، نقوش الفصوص، فصوص آدی، ص ۱-۲ "لقد الفصوص"
- ص ۹۷ -
- ۴۷۰ "غزوات المستوفز" ص ۲۶
- ۴۷۱ "الرواقیت" ج ۲، ص ۲۰
- ۴۷۲ "شرح فصوص کاشانی، فصوص محمدی، ص ۲۶۶" "اصلاحات کاشانی، ص ۱۰۵
- ۴۷۳ "فصوص الحکم" فصوص محمدی، ص ۲۱۳
- ۴۷۴ شرح فصوص عینی، ص ۳۳۲
- ۴۷۵ محولہ بالا، ص ۳۲۰
- ۴۷۶ "الرواقیت و الجواهر" ج ۲، ص ۲۰
- ۴۷۷ "فتوحات" ج ۱، ص ۹۳
- ۴۷۸ کئی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہوتی، جبکہ کئی سعی احاطی انبساطی وجود خارجی رکھتی ہے۔ ویسے یہ کوئی اصطلاح نہیں ہے۔ اسے وہ بس وسیع اور محیط کئی سمجھنا چاہیے جو

- ۷۵۔ محض ایک ذہنی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ فی الخارج موجود ہے۔ (رح۔ مترجم)
- ۷۶۔ ”فتوحات“ ج ۱ ص ۱۳۳، ”الواقیت“ ج ۲، ص ۲۲
- ۷۷۔ اشارہ ہے حدیث نبویؐ کی طرف ”ادبیت جوامع الکلم“، ”جامع الاسرار“ ص ۲۶۴ و ۲۵۶
- ۷۸۔ ریک بہ شرح گلشن راز“ ص ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، نیز ریک بہ ”لمعات“ عراقی صمیمہ دیوان، ص ۳۷۵
- ۷۹۔ ”مثنوی معنوی“ ج ۲، ص ۲۱
- ۸۰۔ ”شرح گلشن راز“ ص ۳۱۵
- ۸۱۔ ”فصوص الحکم“ فص آدی، ص ۵۰، ”شرح کاشانی“ ص ۱۴ ”شرح قبصری“ ص ۹، ”شرح عینفی“ ص ۱۲
- ۸۲۔ ”شرح گلشن راز“ ص ۳۱۵

حصہ دوم

باب ۹

- ۱۔ ”لوائح جامی“ ص ۵۶
- ۲۔ ”فصوص الحکم“ فص شعبی، ص ۱۲۶، فص سلیمانی، ص ۱۵۹ ”فتوحات“ ج ۱، باب ۲، ص ۱۸۴، جلد ۳، ص ۳۴۸ ”لوائح“، ص ۵۶، ۵۳، ”اسفار“ ص ۲۴
- ۳۔ ”فتوحات“ ج ۳، ص ۲۵۷
- ۴۔ ”شرح مقاصد“ ج ۱، ص ۱۸۰، ۲۸۶ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۸
- ۵۔ ”فصوص الحکم“، فص شعبی، ص ۱۲۵ ”شرح فصوص عینفی“ ص ۱۵۲۔ اس سلسلے میں دوسرے مفکرین کے انکار کے لیے ریک ”شرح مقاصد“ ج ۱، ص ۱۸۱ و ۳۱۹، ”اسفار“، ج ۳، ص ۱۱۲، ۱۱۳

۵۱ "شرح فصوص تیسری" فص شیبی، شرح کاشانی، فص شیبی، ص ۱۵۳، ۱۵۴ ۷

شرح عینینی، ص ۱۵۳ ۷

۵۲ "فصوص الحکم" فص شیبی، ص ۱۲۵

۵۳ "شفاء ج ۲، مقالہ شیخ، فضل اول

۵۴ ریک بہ "تہافت الفلاسفہ" ص ۱۳۵ ۷

۵۵ یعنی اُن کے خارجی وجود کا عین ہے۔ (ج۔ مترجم)

۵۶ معتزلہ و امامیہ اللہ کو ناعل بالقصد مانتے ہیں۔ ریک بہ "کشف المراد"

ص ۲۳۸ ۷

۵۷ "اساس التوحید" ص ۳۲۰ ۷

حصہ دوم

باب

۱ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۷۳

۲ ابو الحسن عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار ہمدانی اسد آبادی، معتزلی لقب بہ

قاضی القضاة، ۴۱۶ - ۳۲۴ یا ۳۲۰

۳ مذاہب الاسلامیین "ج ۱، ص ۲۷۵

۴ "فتوحات" ج ۱، باب ۱۲، ص ۱۵۰، ج ۲، باب ۱۵۸، ص ۲۵۶، باب ۱۵۹

۵ ص ۲۵۸ "فصوص الحکم"، فص شیبی، ص ۶۲ "اصطلاحات السوفیہ کاشانی"

ص ۱۲۷ ۷

۶ "کشاف" ج ۲، ص ۱۵۲۸

۷ مثلاً سورۃ ۲، آیت ۲۵، سورۃ توبہ، آیت ۱، سورۃ کہف، آیت ۴۳

سورۃ انفال، آیت ۷۳، سورۃ توبہ، آیت ۷۲

۸ "فصوص الحکم" فص شیبی، ص ۶۲، فص عزیزتی، ص ۲۴ - ۱۳۵، شرح کاشانی -

”فتوحات“ ج ۲، ص ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸ ”جامع الاسرار“ سید حیدر آلی،
ص ۱۰۰ ؎

۵۵ ”فتوحات“ ج ۲، ص ۲۲۶

۵۶ مشرتاویہ ابن الفارض ”عبدالرزاق کاشانی، ص ۱۶۷

۵۷ ”البراقیت“ ج ۲، ص ۷۲

۵۸ ”رسائل ابن عربی“ ج ۲، رسالہ ”نقش القصوص“ فص عزیزی، ص ۸، ”فتوحات“

ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۸ ”لقد التمسوس“ ص ۲۱۳ ؎

۵۹ ”البراقیت“ ج ۲، ص ۷۲ ؎

۶۰ ”فتوحات“ ج ۱، باب ۲۲، ص ۲۲۲

۶۱ محلہ بالا، ج ۳، باب ۲۶۶، ص ۳۲۷-۳۲۸

۶۲ ایضاً ج ۲، ص ۲۹

۶۳ ایضاً ج ۳، ص ۵۱۲

۶۴ البر عبد اللہ محمد بن علی بن حسن معدوث بہ حکیم ترمذی تیسری صدی ہجری میں ہو گزرے

ہیں۔ صحیح تاریخ ولادت و وفات معلوم نہیں۔ کثیر التصانیف۔ کتبہ تفصیل کے

لیے رک بہ ”المعرفة عند الحکیم الترمذی“ عبد الحسن حسینی، قاہرہ

۶۵ ”نتم الاولیاء“ حکیم ترمذی، ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۸۲ ؎

۶۶ ایضاً، ج ۱، باب ۱۲، ص ۱۵۰

۶۷ ایضاً، ج ۲، باب ۷۳، ص ۲۹

۶۸ ایضاً، ج ۱، باب ۱۲، ص ۱۵۱ ؎

۶۹ انبیاء علیہم السلام کی ولایت غیر انبیاء کی ولایت پر مطلق فیضیت رکھتی ہے۔

خاتمہ و غیر خاتمہ کی قیاسی بحث سے قطع نظر ولایت کی جہت سے بھی کسی غیر نبی کو

خواہ وہ امام الاولیاء حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوں، خواہ خاتم الاولیاء

امام مہدی علیہ السلام، کسی بھی نبی پر فیضیت نہیں ہے، حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام

تو دور کی بات ہے۔ (ج۔ مترجم)

۲۳۔ رک بہ رسالہ درذیل فص ششی، ص ۳ تا ۸، ۲۱، ۲۲، ۲۳

۲۴۔ ”فتوحات“ ج ۱ باب ۶، ص ۱۱۹، تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۲، باب ۶، ص ۲۲۷

۲۵۔ ”کلمات مکونہ“، ص ۱۸۱

۲۶۔ ”فتوحات“ ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۸۵، تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۳، ص ۱۷۷

۲۷۔ رسالہ درذیل، فص ششی، ص ۱۷

حصہ دوم باب

۱۔ رک بہ حصہ سوم باب نمبر ۱

۲۔ رک بہ ”میزان الاعتدال“ ج ۳، ص ۶۵۶

۳۔ تفصیل کے لیے رک بہ ”الملل والنحل“ ج ۱، ص ۲۸

۴۔ رک بہ ”کتاب التذکاری“ مقالہ آقائے عباسی الفزاری، ص ۱۴۳

۵۔ رک بہ ”مقدمہ شرح مناقب“، ص ۲۳

۶۔ شیخ محی الدین عبدالقادر، علوی حسنی، بیلانی (۵۶۱-۴۷۱) اسلام کے عظیم صوتی

”لفحات الانس“، ص ۵۰۷

۷۔ ”روضات“ ج ۸، ص ۵۱

۸۔ ”مخصوصاً سید صالح موسوی“ کتاب مناقب، شیخ بھائی، میرزا اخباری و قاضی

ذواللہ شوشتری کے بارے میں اگلے حصے میں ذکر کیا جائے گا۔

۹۔ رک بہ ”مقدمہ شرح مناقب“، ص ۶۲ اور ۲۲

۱۰۔ ”منتہی الارب“، ج ۱، ص ۱۷۸

۱۱۔ اہل تسنن کے ائمہ اربعہ مندرجہ ذیل ہیں :- ابو حنیفہ، نعمان بن ثابت، مالک بن

انس، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل

۱۲ "اربعین" شیخ بہائی، ص ۱۵۷

۱۳ طبع بولاق، ج ۳، ص ۴۳۰، طبع مصر، ج ۳، ص ۳۲۷ اور آفسٹ طبع بیروت، ص ۳۲۷ تا ہم اکثر علماء تشیع مثلاً شیخ بہائی، فراللہ، نطب الدین اشکوری نے یہ عبارت اس طرح نقل نہیں کی جیسے مذکورہ بالا ایڈیشنوں میں موجود ہے۔ شاید ان کے سامنے کوئی اور نسخہ تھا جس کی عبارت شیعہ عقاید کے زیادہ قریب تھی۔ البتہ آیت اللہ سعید الدین سید صدر الدین صدر نے اپنی کتاب "المہدی" کے ص ۷ پر عبارت کو اسی طرح نقل کیا ہے، جیسے کہ طبع مصر میں موجود ہے۔

۱۴ رک بہ "نجم الثاقب" ص ۱۱۰

۱۵ رک بہ "نجم الثاقب" ص ۱۰۵ نیز المہدی، ص ۵۷

۱۶ البودارد کی روایت (ج ۲، ص ۸۹ - ۹۹) میں بھی مہدی کو امام حسن مجتبیٰ کی اولاد سے بتایا گیا ہے۔ بعض علماء اہل تسنن بھی اسی کے قائل ہیں۔ رک بہ "المہدی"

ص ۵۸ - ۵۹

۱۷ رک بہ شش رسالہ فارسی مولیٰ محمد ظاہر قمی "رسالہ ششم، تحفہ عباسی، ص ۳۰۲، "نجم الثاقب" ص ۱۱۰، نیز "البيان فی اخبار صاحب الزمان" گنجی شافعی، باب

اور ۲۵

۱۸ شعر یہ ہیں :-

رأيت ولائي آل طه وسيله
علي رغم اهل البعد يورثني القزبي
فما طلب المبعوث اجرا على الهدى
تبليغه الا المودة في القربي

رک بہ مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۳

۱۹ رک بہ "روضات" ج ۸، ص ۵۷

۲۰ سورة تساء، آیت ۱۰۵

۲۱ رک بہ "كشف الاسرار" میندی، ج ۱۰، ص ۱۵۶ - ۱۵۷

۲۲ "فتوحات مکیہ" ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹

٢٣٣ "مقدمه شرح مناقب"، ص ٣١ - ٣٠

٢٢٢ ر.ک به حصه سوم، باب ١،

٢٢٥ ر.ک به "جامع کرامات الاولیاء" ج ١، ص ٢٠٠

٢٢٦ ر.ک به "فتوحات مکیه" ج ٣، ص ٢٨٩ و "البیواقیت و الجواهر" ج ٢، ص ٤٧

٢٢٧ "فتوحات" ج ٢، ص ٤٨

٢٢٨ محولاً بالا، ج ٣، ص ٣٤٢

٢٢٩ ایضاً، ج ٢، ص ١٢٥ نیز "البیواقیت و الجواهر" ج ٢، ص ٤٣

٢٣٠ "محاضرة الابرار" ج ٢، ص ١٨٩ - ١٤٥

٢٣١ لقد سار قلبي قابلاً كل صورة
فمرغى لغزلانٍ ودمیر لرهبان

و بیت لاوثان و کعبه طائف
ولواح توراة و مصحف قران

لدينُ بدين الحب انى توجهت
رکائبه فالحب ديني و ايماني

"ترجمان الاشتواق" (ص ٢٢ - ٢٣)

حصہ سوم

باب

ابن عربی کے نفیس و دلپذیر علمی وجود، روحانیت اور معنویت میں ان امتیازی نشان اور ان کی مختلف النوع متبحر شخصیت نے اہل علم و معرفت کی اک بڑی تعداد کو سارے عالم اسلام سے اپنی طرف کھینچ لیا۔ ان میں علم و حکمت کی بعض ممتاز ہستیاں بھی تھیں جو بڑی جدوجہد اور محنت شاقہ سے ان کی تالیفات کے مطالعہ اور ان کے افکار و عقائد پر تنقید میں جت گئیں۔ یہ ایسے افراد ان کے علوم کی امتحان گہرائی اور ان کی اطلاعات کو پاگتے تو ان کے سامنے بڑے ادب و نیاز سے سر تسلیم خم کر دیا، اور متفقہ الرتے اور یک زبان ہو کر بڑے شائستہ انداز میں علم و فضل میں ان کے بلند مقام و مرتبہ کی تعریف میں رطب اللسان ہو گئے؛ البتہ ان کے ایمانی، دینی اعتقاد، تقدس و تقویٰ اور پارسانی کے متعلق منصفانہ آرا کا اظہار کرتے رہے۔ بعض تو ان کے ایمان و تقدس اور پارسانی کے علو کمال کو نا حد ان سراہتے اور ان کے روحانی اور معنوی مقام کو ولایت کے درجہ تک لے جاتے تھے، اور انھیں ممتاز ترین اولیائے کرام میں شمار کرتے تھے، لیکن بعض دوسرے ان کو بے ایمان، بے دین، فاسق و فاجر، کافر و ملعون، تمام کتب آسمانی اور رسولوں کو جھٹلانے والا، بد اور بدکردار شیخ اور کاذب اور دروغ گو سمجھتے تھے۔ چونکہ وہ ان کے اقوال اور افکار کو دین و مشریح محمدی کے ظاہر سے ہم آہنگ نہ پاتے تھے یا دوسرے سادہ اور آسان فہم الفاظ میں دین و شریعت کے اُس مفہوم کے موافق و مطابق نہ پاتے

تھے جو ان کے اپنے ذہنوں میں تھا، اس لیے وہ ان کی رسوائی اور لعنت ملامت پر اتر آتے یعنی بالکل حیران و ششدر رہ گئے اور کسی قسم کے اظہار خیال سے ہتتاب ہی کیا جسے اصطلاح میں آپ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے بارے میں انہوں نے چُپ ہی سادھ لی اور آخر کار بعض جو ان کے انکار و عقائد کو دین اسلام اور ایمان کے خلاف بھی سمجھتے تھے لیکن انہوں نے کسی نہ کسی وجہ سے معذور ہی سمجھا۔ بلاشبہ ان منقاد آراء و عقائد کا پیدا ہونا اور خاص طور پر بعض دانائیں اور دانشوروں کی ان کے بارے میں حیرانی و خاموشی بھی اس حقیقت کی غماز ہے کہ ان کی شخصیت بہت غامض اور پہلو دار تھی۔ ہم نے اس جماعت کو ان کے نظریوں کے لحاظ سے چار گروہوں یعنی تعریف کرنے والے، لعنت ملامت کرنے والے، رُکے یا چُپ رہنے والے اور اُسے معذور سمجھنے والوں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ ہم بالترتیب ان کے بعض سربراؤں اور اصحاب کے نام اور اتنا پتہ کی طرف اشارہ کر سکیں اور ابن عربی کے متعلق ان کی رائے اور عقیدہ کی ترجمانی کر سکیں اور پھر خوب پھان بین کر کے بعد کوئی فیصلہ صادر کریں۔ ہاں جہاں کہیں بھی مناسب معلوم ہو گا ہم ان کی اصل عبارات کو بعینہ نقل کر دیں گے تاکہ تحقیق و تدقیق اور صحیح فیصلے اور انصاف کے لیے زمین ہموار ہو سکے اور حق و باطل میں مناسب اور واضح طور پر تمیز ہو سکے۔ اب ہم اپنے مفہوم کو منظم اور مرتب طریق پر پیش کرتے ہیں۔

تعریف کرنے والے محمد بن عمر اشعری شافعی | فخر الدین رازی - علم کلام کے ماہر

فلسفہ دان، دنیائے اسلام کے ماننے ہوئے نامور مفسر اور خطیب جنہوں نے ابن عربی کی یہاں تک تعریف کی ہے کہ انہیں ایک عظیم الٰہی اللہ کہا ہے۔ یہ دونوں ہتیاں ہم عصر تھیں۔ دونوں نے گویا کو ایک ہی زمانے میں زندگی بسر کی لیکن ایک دوسرے سے نہ مل سکے۔ تاہم راوی حضرات روایت کرتے ہیں کہ ابن عربی نے امام فخر الدین رازی کو آگاہ اور بیدار کرنے کے لیے ایک خط ضرور لکھا جس میں ان کو قیاسی علم سے

احقر ازا کرنے، علم الہی کے جھوٹوں کو قبول کرنے؛ نیز خلقِ خدا سے ہر طرح کا رابطہ منقطع کرنے اور علم کو بغیر کسی واسطے یا توسل کے براہِ راست حق تعالیٰ سے اخذ کرنے کی ہدایت دی ہے۔ اس خط کا امام فخر الدین رازی پر خاطر خواہ اثر ہوا۔ اُس نے ان کی کاپی ہی پلٹ کر رکھ دی۔ اُن کے اقوال احوال میں بدل گئے؛ یہاں تک کہ وہ علمِ کلام کا ماہر، اور استدلال کی زنجیروں میں جکڑا ہوا عظیم فلاسفرِ آخر کار عقل کی انتہائی تدابیر اور کارستانیوں کو محض بندشیں اور بڑیاں سمجھنے لگا، اہل علم کی اکثر سعی و کوشش کو گمراہی اور دنیاوی ماحصل کو محض حجاب اور مباحثات و مناقشات کے نتیجے کو محض شور و غل اور چیخ و پکار کہہ کر بالآخر ایسے اشعار لاپتے لگا۔ عقلوں کی پیش قدمی کی انتہا وہ رستی جو ٹانگ سے باندھی جائے۔ دنیا والوں کی اکثر کوشش گمراہی ہے ہماری رُو میں ہمارے جسموں میں وحشت زدہ ہیں اور ہماری دنیا کا حاصل تکلیف اور وبال ہے۔ ہم نے کچھ فائدہ نہ پایا اپنی بحث سے تمام عمر۔ سوائے اس کے کہ ہم نے اس میں بہت قیل و قال کو جمع کر لیا۔

عبدالوہاب شرانی نے اپنی کتاب ”طبقات الکبریٰ“ میں مذکورہ بالا خط کا ایک حصہ نقل کیا ہے۔ علی بن ابراہیم بن عبدالبنیادی اپنی کتاب ”الدر الثمین“ میں اس خط کی اہمیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ خط میرے پاس ہے اور عوام کی دسترس میں ہے۔ خوش قسمتی سے یہ خط محفوظ ہے اور چھپ بھی گیا ہے۔ چونکہ یہ بہت سے عرفانی اسرار و رموز پر مشتمل ہے؛ لہذا مناسب و موزوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق اس سرسری تذکرے کی بجائے کچھ تفصیل سے بات کی جائے اور اس کے اہم حصے کو بیان بھی کر دیا جائے۔ اس خط میں پہلے تو امام فخر رازی کو یہ بتایا ہے کہ اُنہوں (ابن عربی) نے ان (فخر رازی) کی تحریرات اور تالیفات کے کچھ حصے پڑھے ہیں۔ اُن کی منتخبہ کی قوتوں اور فکر یہ کی صلاحیتوں سے آگاہی اور آشنائی حاصل کی ہے۔ اس کے بعد یہ بات ان کے ذہن نشین کرنے کی کوشش کی ہے کہ علماء انبیاء کے وارث ہوتے ہیں۔ وراثت اسی صورت میں کامل ہوتی ہے جو نہ

فقط تمام سرمایہ پر ہو بلکہ ہر لحاظ اور ہر پہلو سے مکمل ہو، لہذا عاقل کے لیے یہی شایان ہے کہ وہ علو ہمت سے کام لے کر کوشش کرے تاکہ ہر لحاظ سے مکمل وارث بن سکے۔ علم ربانی اُس کی ہستی کے علم سے الگ چیز ہے۔ عقل تو خدا کی ہستی کا سراغ لگاتی ہے اور اُسے محض سلبی انداز سے پہچانتی ہے نہ کہ مثبت طریق سے۔ خداوند تعالیٰ اس سے بہت اعلیٰ و ارفع ہے کہ عقل اُسے فکر و نظر سے پہچان سکے، لہذا مناسب یہی ہے کہ عاقل معرفتِ الہی کے لیے کشف و شہود پر ساری توجہ اور ہمت صرف کرتے اور اس راستے میں دل کو ہر قسم کے خیالات سے پاک صاف رکھے۔ انسانی علم اُسی صورت میں کامل ہو سکتا ہے جب اُسے براہِ راست خداوند تعالیٰ ہی سے اخذ کیا جائے پس ہمت بلند ہونی چاہیے تاکہ خدا کے سوا تم کسی اور سے علم حاصل نہ کرو اور وہ بھی کشف و شہود کے ذریعے سے، انسانی عقل و فکر ناتواں ہے۔ یہ چیز عقلِ انسانی کی پہنچ سے ماوراء ہے۔ انسان جب تک خیالات کا پائیدار سیر ہے اُسے سکونِ طنین کا نصیب ہونا محال ہے۔ عقل کی سوچ بچار کی استعداد محدود ہے۔ اُس کی ایک خاص حد ہے جہاں پہنچ کر وہ رُک جاتی ہے لیکن خدائی بخششوں کی پذیرائی اور قبولیت میں اس کی تعداد لامحدود ہے؛ لہذا مناسب یہی ہے کہ دانشمند بخشش کے نشرو نفوذ ہی کا مشاہدہ کرے اور اپنے آپ کو کسب و نظر کی قید و بند ہی جکڑ کر مقید اور محصور نہ بنالے۔ جو ہر ذاتِ مطلق کو محض عقل و نظر سے پہچانا اکامر محال ہے؛ لہذا عاقل کے لیے یہی شایانِ شان ہے کہ وہ اس علم کے علاوہ جو اس کی ذات کے کمال کا موجب ہو اور اُس سے کبھی الگ نہ ہو سکے، اور کسی علم کو طلب ہی نہ کرے، اور یہ علم وہی علم ہے جو ذاتِ حق تعالیٰ سے متعلق ہے اور مشاہدہ ہی سے ہاتھ آتا ہے مثال کے طور پر دیکھیے علم طب کی ضرورت صرف اس دُنیا میں ہے جہاں بیماریاں اور امراض پائے جاتے ہیں۔ جب آدمی دوسری دُنیا میں منتقل ہو جاتا ہے جہاں نہ کوئی مرض ہے اور نہ ہی کوئی دُکھ اور درد تو پھر وہاں وہ علم کسی کام کا نہیں۔ اسی طرح جو میٹری کی ضرورت صرف اس شش جہات کی

کی دُنیا میں ہے جہاں پیمائش کی ضرورت ہے، جب تم اس دُنیا سے کوچ کر جاتے ہو تو ان چیزوں کو یہیں چھوڑ جاتے ہو اور اُس دُنیا میں اس کی ضرورت نہیں ہو تو پھر عقل مند کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ ایسے علوم سے اتنا کچھ ہی استفادہ کرے جس سے وہ اپنی حاجات کو پورا کر سکے۔ اس کے برعکس ایسا علم جو کبھی اس سے جدا نہ ہو اور جہاں کہیں جائے وہ علم اس کے ساتھ ہو، اس علم کے حصول کے لیے ہر ممکن سعی و کوشش کرے۔ اس علم کی دو قسمیں ہیں، ذاتِ باری کا علم اور اپنے آخرت کے وطن اور اُس کے مقامات کا علم تاکہ وہ ان مقامات کو اسی طرح طے کر سکے جس طرح کہ وہ اپنے گھر کے راستے کو طے کرنا ہے اور کسی امر کا انکار نہ کرے، کیونکہ اس صورت میں وہ عارفوں میں ہو گا نہ کہ ناظرین میں سے، لہذا پھر یہ بھی عین مناسب ہے کہ دانشمند اپنی ریاضت، جدوجہد اور مشروط خلوت، ان دو قسموں کے علموں کے کشف و ساری توجہ اور ہمت مرکوز کر دے۔ میرا ارادہ تھا کہ میں خلوت اور اُس سے متعلق تمام شرائط کا فکر کروں مگر وقت یعنی زمانہ اس امر میں مانع ہوا۔ وقت یا زمانے سے میری مراد علمائے سَوہ ہیں جو خلوت کو جانتے ہی نہیں اور اُس کے سراسر منکر ہیں۔ ان کی اپنی نمود و نمائش اور ان کی جاہ و جلال کی چاہ انہیں حق بات کو تسلیم اور قبول کرنے سے روکتی ہے۔ تمہارے ہی بھائی بندوں اور پیروکاروں میں سے ایک نے جسے تمہارے متعلق بڑا نیک گمان ہے اور مجھے اس بیوہ اقیبین اور اعتماد ہے، یہ خبر دی کہ ایک دن اس نے تمہیں روتے ہوا دیکھا۔ جب اس نے اس کا سبب پوچھا تو تم نے جواب دیا کہ گزشتہ تیس سال سے میں ایک مسئلہ پر خاص رائے رکھتا تھا اُسے میں درست سمجھتا تھا لیکن اب بالکل اُس کے برعکس ظاہر ہوا ہے، لہذا میں رو دیا کہ خدا نہ کرے کہ اُس کی طرح دوسرے عقائد بھی جو اس وقت میرے لیے قابل قبول ہیں اور مجھے درست اور صحیح دکھائی دیتے ہیں وہ بھی کہیں غلط اور ضلالتوں سے نہ ہوں، لہذا اے بھائی یہ تیز کہنا ہے، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بہت مشکل بات ہے کہ کوئی آدمی عقل و فکر کی بنا پر آرام و سکون پا سکے اور پھر وہ بھی بالخصوص ذاتِ باری تعالیٰ

اور اُس کے جوہر کی شناخت کے سلسلہ میں یس اے بھائی تو کب تک اسی طرح اس بھنور میں بیٹھے رہو گے تم ریاضات و مجاہدات اور خلوتوں کے اُس طریقے کو جسے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مشروع اور جائز قرار دیا ہے کیوں نہیں اپناتے تاکہ کسی مقام پر پہنچ سکو، اور وہاں فقط وہی پہنچا ہے جس کے متعلق خود خدائے بزرگ دبر ترنے قرآن پاک میں فرمایا ہے: "ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ پایا جس کو ہم نے، اپنی خاص رحمت دی تھی اور ہم نے اُس کو اپنے پاس سے ایک خاص علم سکھا دیا تھا۔"

(۵۳۹-۶۳۲) مشہور معروف

شہاب الدین ابو جعفر عمر بن محمد سہروردی شافعی | عارف اور صوفیائے بغداد

کے شیخ المشائخ تھے۔ سلسلہ سہروردیہ کے بانی مہمانی اور شیخ اجل سعدی شیرازی کے مرشد تھے۔ تصوف میں کتب "عوارف المعارف"، ایمانی نصیحوں کا سجا کھچا حصہ اور یونانی عیوب و بُرائیوں (معمول) کا حل اور چیدہ چیدہ ہدایت یافتہ لوگوں اور اصحاب تقویٰ کے عقیدہ کے مؤلف ہیں۔

یہ مردِ کامل ابنِ عربی سے ملا، اُن سے بات چیت بھی کی اور پھر اُس کی بہت تعریف و توصیف بھی کی، جیسا کہ راویوں نے روایت کیا ہے کہ دونوں خدا مست عارف اور کامل صوفی سال ۶۰۸ میں بغداد کے اندر ایک اور روایت کے مطابق مکہ معظمہ میں بھی ایک دوسرے سے ملے۔ باہم نشست ہوئی اور مختصر سی گفتگو کے بعد جدا ہو گئے۔ جب سہروردی سے ابن عربی کے متعلق اُن کا نظریہ دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ ابن عربی حقائق کا اک سمندر ہے، اور ایک دوسری روایت کے مطابق اک بحرِ ناپیدا کتا رہے اور جب ابن عربی سے سہروردی کے متعلق پوچھا گیا تو ایک روایت کے مطابق اُس نے کہا کہ وہ ایک مرد صالح ہے، اور دوسری روایت کے مطابق کہ وہ اتباعِ سنتِ رسول کا اک زندہ پیکر ہے۔

(۶۲۳-۵۳۷) المعروف ابنِ نجار

ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن محمد شافعی | قرآن پاک کے حافظ اور اپنے

وقت کے بہت بڑے محدث تھے۔ ان کی تالیفات بہت زیادہ اور گران بہا ہیں۔ خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد پر ایک طویل ضمیمہ لکھا ہے^{۱۲} جو سولہ جلدوں سے بھی زیادہ ہے۔ ان کی دیگر عمدہ تالیفات میں سے، "تاریخ مدینہ"، "احباب العشاق فی اخبار العشاق" "الکمال فی المعرفة الرجال" اور "مناقب الشافعی" کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ نامور محدث اور مورخ ابن عربی کے سمعہ تھے۔ ان سے ملے بھی اور ان کے بلند مقام کی تعریف و توصیف بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ میں نے شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات کی اور ان کو اک عالم باکمال، مختلف علوم میں بحر بے کراں اور حقائق میں راسخ و پختہ کار پایا۔ ان کی کچھ تصنیفات بھی حاصل کیں۔ میں نے ان کی تاریخ و جہانے پیدائش کے متعلق پوچھا تو جواب دیا میں بروز سوموار تباریخ سترہ ماہ رمضان المبارک سن ۵۰۶ میں مرسیہ کے شہر میں پیدا ہوا تھا۔^{۱۳}

ابو عبد اللہ محمد بن سعید بن سہب الشافعی و بٹیشی واسطی^{۱۴} (۶۳۷-۶۵۸) وہ قرآن مجید

حدیث میں اپنے زمانے کے آگاہ ترین علماء میں سے تھے۔ وہ بھی ابن عربی سے ملے تھے۔ ان کے متعلق لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدین ابن عربی بغداد میں آئے ہیں نے ان سے ملاقات کی۔ میں نے ان کو ہر تعریف و توصیف سے بالاتر پایا۔ ان کی کچھ تصنیفات بھی حاصل کیں۔ انہوں نے خود مجھے بتایا کہ میں نے حدیث نبویؐ کو اشبیلیہ میں حافظ ابو بکر محمد بن خلف لخمی اور قرطبہ میں حافظ ابو القاسم بشکرا ل سے سنا۔

سعد الدین محمد بن مویذ بن عبد اللہ بن علی بن محمود^{۱۵} (۵۸۷-۶۵۰) نجم الدین

پیر و کار مشہور و معروف "سنجبل الارواح" کے مصنف اور ان کے علاوہ شاعر اور اپنے زمانے کے بہت بڑے عارف تھے۔ وہ مدت مدید تک دمشق میں کوہ قاسیون

کے دامن میں اقامت پذیر رہے۔ ابن عربی سے اسی شہر میں ملاقات کی۔ جب لوٹ کر اپنے وطن خراسان میں پہنچے تو یار دوستوں اور پیروکاروں نے ان سے پوچھا کہ ملک شام میں کیسے کون سے عالم کو چھوڑ آئے تھے تو جواب دیا وہاں ایک بحرنا پیدا کنار کو چھوڑ آیا ہوں؛ یعنی محی الدین ابن عربی کو۔ ایک روایت کے مطابق جب ان سے پوچھا گیا کہ تم نے محی الدین ابن عربی کو کیسا پایا تو انہوں نے جواب دیا انہیں میں نے علم وزہد و معرفت کا بحر ذخار اور دریائے پیدا کنار پایا۔ پھر کچھ اشعار کہے ہیں ہم نے چھوڑ دیئے بڑے بڑے سمندر

پس لوگ یہ کہاں جانتے ہیں کہ ہم کدھر کا رخ کیے ہوئے ہیں یا ہم نے کس طرف توجہ کی ہوئی ہے۔

محمد بن عبداللہ بن ابی بکر قضاعی بلنسی المعروف ابن ابار (۶۵۸-۵۹۵)

فقہیہ، ادیب، نامور مورخ اور حافظ قرآن تھے۔ عالمان مغرب کی تاریخ کے سلسلے میں کتاب الحلة السیراء اور اندلس کے علماء کے حالات زندگی سے متعلق "المعجم فی التراجم" اور التکملة لکتاب الصلوة کے مصنف ہیں۔

اپنی اس مؤخر الذکر کتاب میں ابن عربی کے احوال کا مختصر سا بیان دینے کے بعد لکھتے ہیں کہ علم تصوف میں وہ ایک بلند مقام پر پہنچے اور اس علم کے متعلق بہت گراں بہا کتابیں تالیف کیں، عالموں اور عابدوں کی ایک بہت بڑی جماعت نے ان سے ملاقات کی اور ان کے مختصر کلمات سے استفادہ کیا۔

(۵۷۸ یا ۵۸۰ - ۶۶۰) اپنے دور میں

عزیز الدین، عبدالعزیز بن عبدالسلام | ان کی ذات جامع علوم و کمالات تھی؛

دمشق کے شہر کے خطیب اور مملکت مصر کے قاضی رہے۔ باوجود اس کے کہ انہوں نے گاہے ابن عربی کی مذمت بھی کی اور انہیں شیخ سوء، کذاب اور ہرثم کی

شرمگاہوں کو حلال قرار دینے والا کہا پھر بھی ان کی مدح و توصیف میں بھی زبان کھولی اور یارہ اُنھیں ولی و قطب تک کہا اور خوب سراہا۔ ایک روایت کے مطابق انھیں عوث، قطب اور ہم عصروں میں جامع کمالات سمجھا۔ گمان غالب ہے کہ ان کی مدت محض شرع کے ظاہری تحفظ کی خاطر کی ہے، جیسا کہ آگے چل کر ان کا بیان آئے گا کہ یا یعنی نے بھی محض شرع کے ظاہری تحفظ کی خاطر اُنھیں بُرا بھلا کہا ہے۔

ابو یحییٰ یا ابو عبد اللہ، زکریا بن محمود یا زکریا بن محمد بن محمود انصاری النسی | جمال الدین جن کے القاب

اور عماد الدین تھے۔ (۶۰۵ - ۶۸۲) وہ اشیر الدین ابہری کے شاگرد تھے۔ اپنے دور کے فاضل القضاة اور اپنے زمانے کے نامور مؤرخ اور جغرافیہ دان ہوتے ہیں۔ وہ کتاب عجائب المخلوقات و عزائب الموجودات اور ایک قابل تحسین کتاب "آثار البلاد و اخبار العباد" کے مصنف تھے۔ انھیں سن ۶۳۰ میں دمشق میں ابن عربی سے ملاقات کی توفیق حاصل ہوئی اور اپنی مؤخر الذکر کتاب میں شہر اشبیلیہ کا محقق تعارف کرانے کے بعد اس شہر کی آب و ہوا کی عمدگی، وہاں کے پانی کی شیرینی، سرزمین کی خوبی اور ہر قسم کے پھلوں کی فراوانی، زمینی اور دریائی شکار کی کثرت اور دیگر ہر قسم کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسی شہر سے شیخ امام، عالم اجل، فاضل یکایک سلطان العالین محی الحق والحق ابو عبد اللہ محمد بن علی حاتمی اندلسی رضی اللہ عنہ کو نسبت ہے۔

میں اُن سے سن ۶۴۳ میں دمشق میں ملا۔ وہ شیخ دوران، اور علوم شرعیہ اور حقیقیہ کے متبحر عالم تھے۔ اپنے ہم عصروں کے پیشوا تھے۔ اپنے مقام و منزلت اور ذہنی بلوغت میں لاثانی تھے۔ ان کی بڑی ہی مفید مطلب تالیفات و تصنیفات ہیں۔

(۶۶۷ - ۸۱۱) شیخ ابوالاسحق بشیرازی

مجدد الدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی | اس نسل سے تھے۔ اپنے وقت کے

فاضل القضاة اور علامہ دہر تھے۔ قابل صد ستائش کتاب "القاموس المحیط" کے علاوہ دیگر کئی نغیس اور عمدہ کتب کے مصنف ہیں۔ جن میں اُنھوں نے

ابن عربی کی حمایت کی ہے۔ ان کے دفاع میں ابن الخياط نامی کتاب ان کی تردید میں لکھی جس کا عنوان ہے "الاغتياط بمعالجة ابن الخياط" ابن خياط نے ابن عربی پر جو تہمتیں لگائیں ان کی تردید کی اور کھل کر ابن عربی کی تعریف و توصیف کی۔ وہ انھیں ایک عظیم ولی اللہ، ایک صدیق کبیر، اک شیخ طریقت، محققین کا امام اور عارفانہ علوم کو نئی زندگی دینے والا قرار دیتے ہوئے احسن طریق سے تعارف کرانے ہیں اور ان کے متعلق لکھتے ہیں کہ ان کے دعویٰ نے آسمان کا سینہ شق کر دیا، ان کی برکتوں نے پورے کرہ زمین کو بھر دیا، اور ان کی تصنیفات ٹھاٹھیں پارتا ہوا سمندر ہیں۔ علوم شریعت اور حقیقت میں کوئی ان کے پایہ کو نہیں پہنچتا اور کسی شخص نے ان جیسی گراں مہاکتب تالیف نہیں کیں۔ حیرانی کی بات ہے کہ ایسا ادیب ایسا لائق دفاع فرسنگ نویس، زبردست اور گراں قدر مولف و مصنف، اس قدر وسیع و عمیق و معنی خیز تعریف و ستائش کے باوجود بھی اپنے آپ کو ان کی مدح کا حق کما حقہ ادا کرنے سے قاصر سمجھتے ہیں۔ اور ان کی اتنی مدح و ستائش کو بھی اک کوشش ناکام تصور کرتے ہیں۔ اپنی تحریر کے آخر میں وہ کھلے بندوں اعتراف اور اقرار کرتے ہیں کہ بے شک میں نے انھیں کا ذکر کیا ہے لیکن وہ یقیناً اس سے بڑھ کر ہیں جیسا میں نے بیان ہے اور میرا غالب گمان یہ ہے کہ میں ان کو بیان کر ہی نہیں سکا۔

(سال وفات ۸۲۱) اپنے دور
ابوالحسن بن ابراہیم بن عبداللہ قاری بغدادی کے بزرگوں، اور ہم عصر صوفیوں کے مرشدوں میں سے تھے۔ انھوں نے بھی ابن عربی کے مخالفین کے مقابلے میں ان کے دفاع کے لیے نلم اٹھایا اور ان کی جی بھر کر تعریف کی ہے۔ ابن عربی کے اور ان کے اوصاف و محاسن کی شرح میں کتاب لکھی اور اس کتاب کا نام "الذرائع من مناقب شیخ محی الدین" رکھا۔ اس کتاب میں ایک مقام پر انھیں بلند پایہ شیخ، فراخ دل فاضل، علوم شرعی پہ حادی، معارف حقیقی میں سرخ و

مستقل، یکتائے روزگار، ہم عصروں میں خوش نخت ترین انسان، عزیزان ہم عصران میں دلکش و دلپذیر شخصیت کے الفاظ سے یاد کیا ہوا ہے۔^{۳۳} پھر ایک دوسرے مقام پر انہیں اہم اعظم، اکیرادوار و زمان کے ناموں سے پکارا ہے۔ پھر ذرا وضاحت کی گئی ہے کہ اسم اعظم سے مراد ذر مستجاب الدعوات ہوتا ہے اور دین اسلام کا وہ احیاء کرنے والا (خدا ائس سے راضی و خوشنود ہو) ان کی دُعائیں بہت جلد شرفِ نبوت پاتی تھیں اور ماہرین فن کے نزدیک کیمیا کی حقیقت اشیاء کی ماہیت کو تبدیل کرنا ہے جس سے قلعی، چاندی اور تانبا قلب کے سونے میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس مردِ حق کے رشد و ہدایت سے کتنے ہی اراکینِ حیوانیت کی خست و ادنیٰ اجنیت سے انسانیت کے عمدہ مقام اور نفاست میں بدل گئے۔^{۳۴}

(سال و نوات ۹۲۶ کے لگ بھگ) | ابو الفتح، محمد بن مظفر الدین بن محمد | المعروف شیخ مکی دسویں صدی ہجری

کے فلاسفہ اور سلطان سلیم اول عثمانی کے عہد کے بزرگانِ کرام میں سے تھے۔ ان کے اپنے ہی دعویٰ کے مطابق انھوں نے سترتیس سال تک محی الدین ابن عربی کے مبارک کام اور نیک انجام کام کی خدمت کی۔^{۳۵} انھوں نے ابن عربی کے دناع میں "الجانب الغربی فی مشکلات شیخ محی الدین ابن عربی" نامی کتاب^{۳۶} لکھی جس میں ان کے عرفان کی مشکلات کی تشریح و وضاحت اور ان کے معتزلیوں کے اعتراضات کے جواب دے کر ان کا دناع کیا ہے۔ اس راہ میں انھوں نے کبھی کبھار اپنے آپ کو مشکلات میں بھی ڈال لیا۔ ان کی مدح و ستائش میں بھی بہت مبالغہ سے کام لیا ہے، گویا اختیار کی باگ ڈور ہاتھ سے دے بیٹھے اور انہیں شیخ اکبر، گوگرد احمر، خاتم اصغر، نور درخشاں اور آخر میں دینِ مصطفیٰ کے ایسے کرام کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء بھی کہتے ہیں کہ اہل معرفت کے نزدیک میری منقبت تمام منقبتوں میں اعلیٰ و ارفع ہے۔^{۳۷}

الوالمواہب عبد الوہاب بن احمد بن علی الصامی شافعی | (سال و نوات ۹۷۳)

المعروف شعرانی، جلال الدین سیوطی کے شاگرد تھے۔ حافظ قرآن اور زاہد ہونے کے علاوہ مصر کے بہت بڑے صوفی تھے جو مسلمانوں کے چاروں مسالک کے مطابق فتوے دیتے تھے۔ وہ دسویں صدی ہجری کی معروف ترین شخصیتوں میں سے تھے۔ اس دور کے علوم و معارف پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں، جن کی تعداد چوبیس سے بھی زیادہ ہے۔ شعرانی نے بھی اپنی تالیفات میں ابن عربی کی تعریف کی ہے اور ان کی حمایت کا اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب "الطبقات الکبریٰ" میں انہیں ایک دقیق بن محقق اور عارفوں کا ترناج لکھا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ تمام محققین اور اہل اللہ تمام علوم میں اُس کی بزرگی و فضیلت پر متفق الراء ہیں۔ اپنی کتاب "البواقیت والجوہر" میں ان مخالفوں کے ہم مقابل آکر بڑی محنت و کاوش سے ان کا دفاع کیا ہے اور انہیں احکام دین کا پابند اور کتاب و سنت کا مقید کہہ کر ان کا تعارف کرایا ہے اور لکھا ہے کہ وہ کتاب و سنت کے پابند تھے اور وہ کہا کرتے تھے کہ وہ ہر شخص جس نے شریعت کی میزان کو اپنے ہاتھ سے ایک لمحے کے لیے بھی پھینک دیا، وہ ہلاک ہو گیا۔

اسی طرح مزید کہا کہ اہل کشف و شہود میں کسی کی تحریر کو ابن عربی کی تحریرات اور عبارات سے وسیع تر نہیں دیکھا۔ ابوظہر مرنی شاذلی کو قبول کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ وہ تمام باتیں جو ابن عربی کی کتابوں میں خلاف شرع دکھائی دیتی ہیں یا زبردستی گھسیڑ دی گئی ہیں اور یا تاویل شدہ ہیں۔ انہوں نے "فتوحات مکیہ" کو پہلے "لواقع الانوار القدسیہ المنقذۃ من الفتوحات" کے عنوان سے مختصر کیا، اور اُس میں سے "الکبریٰ الاحمریٰ" بیان علوم شیخ الاکبر نامی کتاب کی شکل میں اُس میں سے انتخاب کیا۔^{۳۲۷} جیسے کہ ہم ابھی ابھی اوپر اشارہ کر چکے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ فتوحات مکیہ سمیت ابن عربی کی جملہ کتب میں جو کچھ شریعت کے ظاہر اور جمہور علماء کے اقوال کے خلاف نظر آتا ہے، وہ زبردستی گھسیڑ دیا گیا ہے اور پھر اپنے دعوے کی مزید تائید کے لیے لکھتے ہیں کہ ابوظہر

مغربی منزلیں مکہ نے مجھے ”فتوحاتِ مکیہ“ کا ایک نسخہ دکھایا جس کا اس نے شیخ
 محی الدین اکبر ابن عربی کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے نقلی نسخہ کے ساتھ قرینہ میں مقابلہ
 کیا تھا۔ مجھے اس میں ایسی کوئی چیز نظر نہ آئی جس پر ”فتوحاتِ مکیہ“ مختصر کرتے وقت
 وہ ترک کیا ہو یا اس نے حذف کر دیا ہو۔^{۴۵}

تیجے بھی ذکر آچکا ہے کہ انہوں نے ابن عربی کے وحدت الوجودی ہونے کی
 نفی کی ہے۔ اور ان کی کئی باتوں کی ایسی تعبیر کی ہے جو وحدت الشہود کے موافق و
 مطابق ہے، کیونکہ ان کے اپنے خیالات کے مطابق وحدت الوجود کا نظریہ یا عقیدہ
 سراسر کفر و الحاد اور دینِ بسین اسلام کے خلاف تھا۔^{۴۶} مذکورہ بالا علماء جن کے
 نام اوپر گزرتے گئے ہیں، سبھی نے ابن عربی کی تعریف و توصیف کی ہے اور وہ
 اہل سنت و الجماعت کے علمائے حق، اور چونکہ ابن عربی کی شہرت کا چرچا ایران
 میں بھی پھیلا جو شیعانِ اسلام کا مرکز تھا، لہذا توقع سے بڑھ کر شیعہ علماء کی توجہ کا
 مرکز بنا۔ اگرچہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، شیعہ عالموں کے ایک گروہ نے
 بھی اہل سنت کے بعض گروہوں کی طرح ان کے عقاید کو پسند نہ کیا، کیونکہ انہیں ظاہر
 دین اور مذہب کے خلاف پایا، لیکن اس کے برعکس ایک گروہ ایسا بھی تھا جس نے
 ان کے عقیدے کے صحیح ہونے کا اعتراف کیا، اور ان کے مقام کی تقدیس اور پارسائی
 کی تعریف کی۔ حاصل کلام یہ کہ بے دھڑک ان کی مدح و ستائش کے گیت گائے۔
 اس گروہ میں مندرجہ ذیل اشخاص شامل ہیں :-

(۱۰۱۹-۱۰۵۶) جو ایران کے امامیہ شیعوں

سید شہید قاضی نور اللہ شومستری کے فقہا، ماہرین علم کلام، مفسروں اور

ادیبوں میں بلند مقام رکھتے تھے۔ دوسرے عظیم مسلمان علماء کی طرح انہوں نے اپنے
 دور کے مختلف علوم و معارف از قبیل فقہ، علم کلام، تفسیر، ادبیات اور ارضیات
 کے متعلق فارسی اور عربی میں کتب اور رسالہ جات لکھے ہیں اور کبھی کبھار اشعار بھی
 کہے۔ ان کی لکھی ہوئی کتابوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو ایک سو چالیس سے بھی

آگے ہے۔ انہی میں ان کی مندرجہ ذیل تالیفات بھی شامل ہیں۔ شیخ طلوسی کی ”تہذیب الاحکام“ پر حواشی بنام ”احقاق الحق“ قرآن مجید کی ایک تفسیر، جیو میٹری میں تحریر، اقلیدس پر حواشی اور آخر میں ”مجالس المؤمنین“ اس آخری کتاب میں انہوں نے ابن عربی کی حمایت کی ہے۔ ان کے معتز صہب کے اعتراضات اور ان کی تنقیدات کے جوابات دیئے ہیں اور کبھی کبھار تو خاصا جو کھم اٹھایا ہے۔ علاؤ الدولہ سمنانی کی تنقید اور اس مثال کو اگر کوئی یہ کہے کہ شیخ کا فضلہ بالکل وجود شیخ ہی ہے تو اس پر غیظ و غضب کا اظہار کریں گے اور اس کو درگزر نہیں کریں گے۔ اس ناشائستہ تحریر کو قاضی نور اللہ نے بڑی حقارت کی نظر سے دیکھا اور اسے خود اس کے فضلہ سے لٹھڑا ہوا سمجھا اور لکھا ہے کہ ارباب توحید کی نظروں میں جن کے زمرے میں محی الدین بھی شامل ہیں، کو حق تعالیٰ کے ساتھ ربط یا رفاقت اس نوعیت کی نہیں جیسے ایک جسم کو دوسرے جسم سے ہوتی ہے کہ جس سے یہ خرابی پیدا ہو بلکہ اس کی نوعیت تو وجود اور ماہیت کی رفاقت جیسی ہے اور ماہیات میں نہ تو آلودگی کا امکان ہے نہ ہی کثافت کا۔ انہوں نے فقط ابن عربی کا دفاع ہی نہیں کیا بلکہ آخر کار ان کی مدح و ستائش بھی کی ہے۔ ان کے خاندان کی علم و فضل اور وجود و سخا کے سلسلہ میں تعریف کی ہے اور خود ان کو توحید پرستوں میں بیجا و لاثانی قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ وہ اس جہان کی پست بندشوں اور بندھنوں سے آزاد اور کشف و شہود کا ملیت کی بلندیوں پر فائز تھے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان کو شیعہ ثابت کرنے کے لیے بھی قاضی نور اللہ نے بہت ہاتھ پاؤں مارے اور اس میں خاصی زحمت اور مشقت اٹھائی۔

۱۳۰۰-۱۹۵۳) المعروف شیخ بہائی ایک عالم
 البوالفضائل محمد بن حسین عاملی | عالی مقام، ادیب، شاعر، عارف، فقیہ، ریاضی دان
 اور مہندس تھے۔ آخر میں اصفہان کے شیخ الاسلام بھی بنے۔ ان کی بہت سی
 گراں بہا تالیفات بھی ہیں اور خود ان کا اپنا وجود اس کے لیے غنیمت تھا۔ وہ

عجوبہ روزگار اور نادردہ نسل انسانی تھے۔ اٹھوں نے ابن عربی کی بہت تعظیم و تکریم کی ہے اور اپنی کتابوں میں ان کا نام بڑے ادب و احترام کے ساتھ لیا ہے، جیسا کہ اپنی "اربعین" نامی کتاب میں آیۃ وضو^{۵۲} کے بارے میں بحث کے دوران ان کے قول کو نقل کرتے ہوئے وہاں شیخ اجل، جمال العارفین، دین و ملت کا احیا کنندہ جیسے عنوانات سے ان کی عزت افزائی کی ہے۔ پھر اسی کتاب میں جہاں حضرت امام مہدی کے ظہور کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں ابن عربی کو شیخ عارف کامل کہا ہے اور فتوحات مکیہ سے اس کے اقوال کو بڑی تحسین و آفرین اور تجلیل و تہلیل کے ساتھ جلی حروف میں لکھا ہے^{۵۳} جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں ابن عربی کو شیعہ ثابت کرنے پر بھی اصرار کیا ہے^{۵۴} اس کے علاوہ رسالہ وحدت الوجودیہ^{۵۵} جس میں ابن عربی کا نام لیے بغیر ان کے مزاج و مذاق کے مطابق وحدت الوجودیہ پر بحث کی ہے۔ ان کے دفاع میں ڈٹ گئے، ہیں اور ان پر کیے جانے والے اعتراضات کے جواب دیئے ہیں۔

محمد بن ابراہیم قوامی سبزاوی المقلب صدر الدین صدر المتأہلین (لگ بگ) ایران کے (۹۷۹-۱۰۵۰) کے

کے داناترین شیعہ بزرگ، فلسفہ الہیات کے پہلے مدرس اور یونانی و اسلامی فلسفہ کے آخری وارث تھے۔ اپنی عظیم کتاب "اسفار" میں ابن عربی کی عبارات کو بڑی تحسین اور ادب و احترام سے کشاں کشاں کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے کشف و نظر کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے افکار و عقاید کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے عرفانی مقام کی تعریف کرتے ہیں اور ان کو شیخ العارف المتأہل، المعارف المحقق^{۵۶} شیخ ابن المکاشفین اور اسی قسم کے دیگر شاندار عنوانات اور القابات سے یاد کرتے ہیں اور ان کی تعریف و توصیف اور مدح و ستائش کے گیت گاتے ہیں۔

محمد بن علی بن عبدالوہاب شریف دلمی لاہیجی المعروف قطب الدین اشکوری (۱۰۷۵ کے لگ بگ؟)۔

میر محمد باقر داماد کے شاگرد اور گیارہویں صدی میں ایک بہت بڑے شیعہ فلاسفر تھے۔
 "ثمرۃ الفوائد"، "عالم مثال"، "محبوب القلوب" نامی کتابوں کے مصنف
 تھے۔ اس آخری کتاب میں ابن عربی کی بڑے عمدہ پیرائے میں تعریف و توصیف
 کرتے ہیں؛ حتیٰ کہ ان کو محدثین میں سیکنا اور اچھے دین کے سلسلہ میں نادرۃ روزگار
 لکھتے ہیں۔ جو دنیوی علالتن و قیود کی پستیوں سے کشف و شہود اور کاملیت کی بلندوں
 تک جا پہنچے۔ اور وحدت الوجود کے قائل ہوئے قصہ مختصر یہ کہ انھوں نے ابن عربی
 کی احسن طریق سے حمایت کی ہے، ان کے نقادوں کی تنقیدات کلمہ جواب دیا ہے
 اور ایک لمبی چوڑی بحث اور گفتگو کے بعد ان سے نظریہ وحدت الوجود پر توجہ دیتے
 ہوئے یوں لکھا ہے کہ توحید پرست شیخ کا مخلص کلام گویا وحدت الوجود پر قیاس یا
 رائے ہے نہ کہ وحدت موجود پر، کیونکہ وجود کے تین اعتبارات ہیں۔ ایک اعتبار
 بشرط شے، جو وجود مفید ہے، دوسری بشرط لاشے جو وجود عام ہے، تیسری غیر مشروط
 جو وجود مطلق ہے۔ اور شیخ قدس سرہ نے جو ذات باری تعالیٰ کے وجود کے متعلق کہا
 ہے وہ آخری معنوں میں ہے؛ یعنی حقیقت وجود، کیونکہ عین ذات پاک تو وجود
 ہے، وہ نہ کلی ہے نہ جزوی؛ نہ عام سے نہ خاص بلکہ تمام قیود سے آزاد؛ یہاں تک
 قید اطلاق سے بھی معرّا اور مجرّا ہے؛ کیونکہ اس قیاسی نشیں یا استدلال، جیسے علوم عقل
 کے ماہرین کلی طبعی کہتے ہیں۔

ابوالحمزہ محمد بن عبدالنبی بن لسانع | میرزا محمد اخباری جنہیں عرف عام میں لوگ
 (۱۱۷۸-۱۲۳۳) محدث نیشاپوری المعروف
 عالم اخباری کہتے تھے۔ وہ حدیث رجال اور تفسیر کے سلسلہ میں متعدد کتابوں کے
 مصنف تھے۔ باوجود اس کے کہ انھوں نے صوفیا کی تردید میں "نقشۃ الصدوق
 فی رد الصوفیہ" نامی ایک رسالہ بھی لکھا؛ پھر بھی ابن عربی کی تعریف و حمایت
 کی ہے، انھیں عارنوں کے اکابرین میں گنا اور صاحب کشف و کرامات کہا ہے،
 ان کی تالیفات کی کثرت، ان کی معلومات کی وسعت اور علم حروف میں ان کی

خصوصی بہارت و گرفت پر اس کی بہت تعریف کی ہے اور ان پر لگائے جانے والی تہمتوں کی تردید کی ہے، اور آخر کار انہیں بارہ امامی شیعوں کے مذہب و مسلک کا پیروکار گردانا ہے۔ جہاں تک ان کی تصنیفات و تالیفات کا عوام الناس کے مذہب اور اہل سنت و الجماعت کے مطابق ہونے کا سوال ہے وہ انہیں معذور سمجھتے ہیں اس لیے کہ انہوں نے بڑی سختی کے دنوں میں زندگی بسر کی ہے یعنی کہ تقیہ کیے رہے، اس لیے کہ اپنے عقائد کا جو امامیہ شیعہ کے عقائد تھے، کھل کر اظہار نہ کر سکے۔

(رسالہ وفات ۱۳۰۶ ق) وہ میرزا ابوالحسن جلوہ صفہانی
 سید صالح موسوی خلخالی کے شاگرد تھے۔ تہران کے مدرسہ دوست علی خاں
 نظام الدولہ میں علم کلام، فلسفہ اور فقہ و اصول کا درس دیتے تھے۔ شیخ انصاریؒ
 کی مشہور و معروف کتاب "فوائد الاصول" کا عربی سے فارسی ترجمہ انہی نے کیا ہے؟
 نیز بارہ اماموں کے مناقب کی کتاب کا جو ابن عربی سے منسوب ہے فارسی میں
 ترجمہ کیا۔ اس مثنوی کے دیباچے میں ابن عربی اور ان کے آباء و اجداد کے نام کنیت
 اور لقب سبھی کچھ لکھا ہے۔ انہیں عجب بے روزگار، نادار، دہرا، معانی کا خلاق اور
 اہل کشف و شہود کا مترجم کہا ہے جو ظاہری اور باطنی کمالات کے اس عروج و بلندی
 تک پہنچے جو انسانی عقل و گمان کے احاطے سے باہر ہے اور عالم شہود کے عجائبات
 کی ہر سیر میں ایک ایسے مقام پر پہنچے کہ جس کے بارے میں سوائے اس کے اور کچھ
 کہنا مناسب نہیں کہ وہ ایک طریقہ عقل کے طریقہ سے ورا ہے۔ کہتے ہیں کہ فقر و فنا
 کے لباس میں ملبوس ہو کر اپنے ضمیر و ریاضت کی ثروت کے بل بوتے پر علائق دنیوی
 کے نقاب کو یوں اتار پھینکا تھا کہ کشف و شہود کی اس روحانی دنیا سے اس مادی
 دنیا کو پھر سے کوٹنے کی قطعاً تمانہ رہی معرفت کی ناورد عبارات کی تشریح میں ان کو
 اس حد تک ہمساری تھی کہ مشائخ طریقت میں سے کوئی شیخ الاعظم بھی
 اس نیچ معرفت کے تار و پود کو اس سخن و علم کی سے نہ بچ سکا۔ علم و فضل کے میدان

میں وہ ایسے یحیائے روزگار تھے کہ دوست و دشمن سبھی ان کے علم و فضل کی مدح و ستائش میں جیساں طور پر طب اللسان ہیں اور معرفت کے وسیع میدان میں ان کی حیثیت ایسی مستحکم ہے کہ دوست اور دشمن سبھی ان کی عبارات کی روانی کے اعتراضات سے سرشار ہیں۔ جو لوگ ان سے عقیدت کا دعویٰ رکھتے ہیں، وہ اس کی یوں مدح و ستائش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کو سولتے حیرت و تبحر کے اور کچھ ہاتھ نہیں آنا اور جو لوگ ان پر باطل عقیدہ رکھنے کی تہمت لگاتے ہیں وہ اپنے دامن کو اس غلط الزام تراکی اور گرامی کی آلائش سے داغ دار کرتے ہیں مگر پھر بھی علم و فضل میں ان کے مقام عظمت کو گھٹانا نہیں سکتے۔

تحقیق اور قطعی فیصلہ اس کے متعلق ذرا چھان بین کر لیں اور ابن عربی کے دیگر مداحوں کو نظر انداز کر دیں، ورنہ بات بہت طول پکڑ جائے گی۔ یہ گمراہ جو ابن عربی کے عرفانی مقام، ان کے علم و فضل کی وسعت، اس کی بصیرت کی قدرت اور ان کی معلومات اور تالیفات کی کثرت پر ان کی تعریف کرتا ہے اور انہیں عارفوں میں فاضل ترین شمار کرتا اور ان کے لیے ایسے عنوانات انعامات استعمال کرتا ہے جو ان کے علم و عرفان کے بلند مرتبہ پر دلالت کرتے ہیں۔ ان لوگوں پر نہ صرف یہ کہ کوئی اعتراض نہیں بلکہ ان کا عقیدہ صحیح اور ان کی باتیں سچائی اور راستی پر مبنی ہیں۔ ہم سچھے ان کے علم و فضل کا کتنی بار ذکر کیے ہیں۔ ان کی معلومات کی وسعت اور تالیفات کی کثرت پر ان کی تعریف تو صیبت کر چلے ہیں اور آئندہ بھی ہم آگے چل کر دکھائیں گے کہ ان کے شدید ترین مخالف اور سرسڑے دشمن بھی ان کے علم و فنس کے مقام کو بلند ہی اور برتری کے معترف ہیں۔ جہاں تک اس گمراہ میں سے ان لوگوں کا تعلق ہے، ان کو قطعی طور پر کتاب و سنت کا پابند و مقید بتاتے ہیں اور اس مفسد و متشیع اور متبدین مسلمان کہتے ہیں اگر ان کا ان الفاظ و کلمات سے وہی مطلب ہے جو عام طور پر فوراً ذہن میں آتا ہے تو پھر سوچنے اور غور کرنے کا مقام ہے کیونکہ اس کے خلاف گمان و قیاس

بھی جائز ہے کیونکہ شمس تبریزیؒ جیسے عارف سے جو ان کے دوست اور ہم نشین بھی تھے یہ بات منقول ہے کہ وہ سنت رسولؐ کے پورے مقلد نہیں تھے۔ اور شرعی احکام کو بھی ملحوظ خاطر نہ رکھتے تھے۔ اور پھر جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کے ہم عصر فقہانے ان پر کفر کے فتوے بھی لگائے تھے اور مشہور رہے کہ کچھ نہ کچھ ہوتو لوگ باتیں بناتے یا بڑھاتے ہیں۔ ان سب باتوں کے علاوہ ان کے بعض افکار اور عقاید اور کبھی کبھار اس کے کردار اور گفتار کے کچھ حصے شریعت کے ظاہر سے مطابقت و موافقت نہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے لیے ہمیں بہت لمبی چوڑی تاویلوں کے قائل ہونا پڑے گا۔ اس مقام کا خلاصہ یہ کہ ہم بارہا اشارہ کر بھی چکے ہیں کہ وہ ایک وحدت الوجودی صوفی تھے جنہوں نے دیگر مذاہب اور دنیوی کی وحدت پر بھی اظہار خیال کیا۔ وہ ایسے عابد، متشرع اور کتاب و سنت کے پابند نہ تھے جو ہر ہونٹا ہر شریعت کو ملحوظ خاطر رکھتے یا ان کے خلاف کوئی بات نہ کرتے لیکن اس کے باوجود وہ ایسے بھی نہ تھے جیسا کہ ان کے مخالفین کہتے ہیں کہ وہ ملحد تھے، آسمانی کتابوں، شریعتوں اور دنیوی کائنات کے مخالفین جن میں اسلام کا دین بھی شامل ہے۔ اس سلسلہ میں مزید تحقیق اور چھان بین کے دوران ہم ان کے بدگو اور لعنت ملامت کرنے والوں کی باتوں کا ذرا مفصل جائزہ لیں گے، لیکن جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعض لوگ ان کی ولایت کے قطعی طور پر قائل تھے جیسا کہ وہ خود اپنے اس مقام کا قائل تھے، وہ انہیں اولیاء اللہ میں سے شمار کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ خود اپنے آپ کو ولی اللہ شمار کرتے تھے۔ (۲۱) میں کوئی مخالفت یا رکاوٹ نظر نہیں آئی، کیونکہ جیسا کہ پہلے ہی ذکر آچکا ہے کہ ابن عرب اور ان کے متقدمین بلکہ صوفیاء کا گروہ بالعموم دہشتم کی ولایت کے قائل تھے۔ ایک ولایت نامہ، جو ہر مومن کی رسائی میں ہے اور اس کا مطلب ہے قریب خداوندی دوسری خاص ولایت جو عارفوں اور سالکوں کا خاصہ ہے اور وہ عبارت ہے بندے کے فنا فی اللہ ہونے اور حضورؐ پر اس کے قیام سے اب اس مذکورہ بالا معانی پر توجہ مرکوز کی جائے تو ابن عربی کے لیے دلی ہونے کا قائل ہونا پڑے گا۔ ان کو ہم

ولی کہہ سکتے ہیں کہ عظیم اولیاء اللہ میں ان کا شمار کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم بار بار یہ کہہ چکے ہیں کہ دست، دشمن بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ میر و سلوک اور علم و عرفان میں وہ بہت بلند اور ارجمند مقام کا حامل تھے مگر سعد الدین حموی اور سید حیدر علی کا یہ کہنا کہ لفظ ولی کا اطلاق سوائے بارہ اماموں کے اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ ان کی یہ بات دلیل سے عاری معلوم ہوتی ہے، کیونکہ جہاں تک میری معلومات ہیں نہ صرف یہ کہ بارہ اماموں کے علاوہ اس لفظ ولی کے کسی دوسرے پہ اطلاق کے بارے میں نہ تو شاخ اسلام اور نہ ہی خود ان بزرگوں کی طرف سے کوئی ممانعت یا رکاوٹ بتائی گئی ہے بلکہ اس کے برعکس کتاب و سنت اور فقہ اسلامی میں کتنے ہی مواقع پر یہ لفظ "ولی" یا دلالت بہت سے دیگر حضرات کے بارے میں بھی مستعمل ہوا ہے۔

سرزنش کرنے والے یعنی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (۶۲۸-۶۹۱) المعروف ابن تیمیہ

امام حنبل کے مسلک سے تعلق رکھنے والے مشہور فقیہ تھے جنہیں ان کے پیروکار شیخ الاسلام کہتے تھے۔ یہ شیخ الاسلام دنیائے اسلام میں ابن عربی کے مشہور ترین ناقد ہیں۔ اپنی کتب و رسالت میں بارہا ان کی مذمت و ملامت کی۔ ان کو خود گمراہ اور دوسروں کو گمراہ کرنے والا کہا اور آخر کار ان پہ کفر کا فتویٰ لگایا، حتیٰ کہ ان کو یہودیوں، عیسائیوں اور بت پرستوں سے بڑھ کر کافر قرار دیا۔ ان کی باتوں پر بھی بڑی شدت سے تنقید کی اور صاف لکھا ہے کہ ابن عربی کے کلام کا ظاہر و باطن ہر دو کفر و زندقہ اور اس کا باطن اس کے ظاہر سے بدتر ہے۔ آخر ابن عربی کے اس قول کو جس میں وہ کہتے ہیں کہ "وجود اعیان نفس و وجود حق و عین ذات باری تعالیٰ ہے، اک گھلا کفر قرار دیا ہے۔ اور اُسے فرعونوں اور فرماٹیلوں کے قول کے برابر سمجھا ہے جو ابن تیمیہ کے خیال کے مطابق صالح کے وجود سے منکر ہیں۔ اور ابن عربی کی کتاب "فصوص المحکم" کی تردید میں "الرد الاقنوم علی مافی کتاب فصوص المحکم" نامی کتاب لکھی۔

ابن تیمیہ کی زیادہ توجہ ابن عربی کے وحدت الوجود پہ ہے لیکن اس کے باوجود بھی

وہ اُن کے وحدت وجود کو صدر الدین نووی اور عقیف تلمسانی کے وحدت وجود سے بہتر سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ابن عربی نے ان کے برعکس مطلق و معین، ثبوت اور وجود اور ظاہر و مظاہر کے درمیان فرق روا رکھا ہے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور احکام شریعت کو قبول کیا ہے؛ لہذا اتمام وحدت الوجودیوں کی نسبت اسلام سے نزدیک تر رہی ہیں۔

(۴۳۶-۴۵۹) الملقب بکن الدین کبیرت البرالمکارم اور المعروف ب
احمد بن محمد بیاناکی علاؤالدولہ سنہالی۔ اسلامی ایران کے بزرگ ترین نارفوں اور

ساکوں میں سے تھے اور سیر و ساداکہ کے سلسلہ میں فارسی اور عربی زبانوں میں نہایت گرا نقدرتالیفات کیں جیسا کہ ”آداب الخلوۃ“، ”بیان الاحسان“، ”لاهل العرفان“ ”قواعد العقائد“ اور ”عروة لاهل خلوة و جلوه“ وغیرہم۔ اُنھوں نے ابن عربی کی فتوحات مکئیہ پر بھی حاشیہ آرائی کی۔ اس مشہور و معروف عارف نے باوجودیکہ ابن عربی کی طبری تعظیم و تکریم کی، ان کے ولی ہونے کا اعتراف کیا اور علم و فضل میں انھیں ایک عالی پایا فاضل سمجھا۔ پھر بھی اُن کے نظریہ وحدت الوجود کو قبول نہیں کیا۔ اُن کی اس بات کو جس میں اُنھوں نے حق کو وجود مطلق سمجھانا ناجائز کہا اور فتوحات مکئیہ پر لکھے ہوئے حواشی میں مختلف جگہوں پر اُن کے اس عقیدے اور نظریے پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ انہی میں سے ایک مقام پر جہاں فتوحات مکئیہ میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ بے شک جو وجود ہے وہ ہر تعریف سے متصف کیا تو احق ہے۔ علاؤالدولہ حاشیہ میں رقم طراز ہیں: ”بے شک وجود حق سے مراد حق تعالیٰ ہے نہ کہ وجود مطلق یا مقید جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔“

”فتوحات مکئیہ“ میں جہاں ابن عربی نے لکھا ہے :- ”سبحان من اظہر الاشیاء کلھا و هو عینھا“ پاک ہے وہ جس نے تمام اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین ہے۔ اس کی وجہ سے علاؤالدولہ نے حاشیہ میں اُن کو بہت بُرا مہلا کہا ہے اور اسے بہت ناجائز بات لکھا ہے اور چاہا ہے کہ ابن عربی اپنی اس بات پر

تو بہ استغفار کر لیں تاکہ خوفناک ہلاکت کے گڑھے سے نجات پاسکیں۔ اسی طرح ایک دوسری جگہ فتوحات میں جو یہ لکھا ہے کہ "نفس امر یہ ہے کہ نہیں ہے کچھ بھی سوائے وجود حق کے۔" علاؤالدولہ حاشیہ میں لکھتے ہیں: "ہاں لیکن اُس کے وجود کا فیض اُس کے وجود و سما کا مظہر اور تمثیل ہے۔ پس فیض کا وجود مطلق ہے اور مظاہر کا وجود مقید ہے اور فیض رسال کا وجود حق ہے۔ ایک اور مقام پر فتوحات میں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "حق جو ہے وہ اُس کے وجود کے سوا کچھ نہیں" علاؤالدولہ حاشیہ میں لکھتے ہیں: "اللہ کی ذات وجود حق ہے اور اس کا فعل وجود مطلق ہے اور اس کے اثر کا وجود مقید ہے" مگر جہاں فتوحات مکہ میں ابن عربی نے یہ لکھا ہے کہ حق ہر چیز کی عین ہے، ظاہر لیکن ذات کے اعتبار سے وہ کسی چیز کا عین نہیں بلکہ وہ وہ ہے اور اشیاء اشیاء ہیں۔ علاؤالدولہ نے ان کی بات کو درست مانا اور پسند کیا ہے، لہذا حاشیہ میں لکھا ہے: "کیوں نہیں تُو نے ٹھیک نکتہ پالیا، پس اسی قول پر ثابت قدم رہ" کیونکہ مندرجہ بالا عبارت میں، جیسا کہ دکھائی دیتا ہے، اس سلسلہ میں صریح ہے کہ خدا عین ذات اشیاء نہیں ہے اور باوجود اس کے کہ وہ اشیاء میں جلوہ گرا اور ظاہر ہے۔ پھر بھی حقیقت یہی ہے کہ خدا خدا ہی ہے اور اشیاء اشیاء ہی ہیں اور یہ وہی معانی ہیں جس کے علاؤالدولہ بھی حامی ہیں، جیسا کہ پہلے بھی تحقیق ہو چکی ہے۔ ابن عربی کا بھی ان تمام عبارات میں، جو وحدت الوجود پر دلالت کرتی ہیں، یہی مقصد ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ کی وحدت مطلق کا اشیاء کے ساتھ۔ جیسا کہ علاؤالدولہ سمیت ان کے سبھی مخالفوں نے سمجھا ہے۔ مولانا عبدالرحمن جامی نے اپنی کتاب فتوحات الانس میں شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی کے حالات کی شرح میں انھیں ابن عربی کا مقلد اور تشریح کنندہ لکھا ہے کہ وہ شیخ رکن الدین، علاؤالدین سمنانی کے ہم عصر تھے۔ ان کے درمیان مسئلہ وحدت الوجود پر باہم اختلاف تھا۔ ایک دوسرے سے بحث مباحثے بھی ہوئے اور اس سلسلہ میں دونوں میں خط و کتابت بھی ہوئی۔ امیر اقبال سیستانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} کے سفر میں شیخ کمال الدین عبدالرزاق کے ہمراہ تھا۔ اُس نے ان سے اس کے معنی

پوچھے۔ اسی سلسلے میں غلو کی حد تک دیکھ کر امیر اقبال سینانی سے پوچھا کہ آپ کے شیخ (مرشد) کا مہی الدین اکبر ابن عربی کے مقام اور اُس کی باتوں کے متعلق کیا عقیدہ ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ وہ ان کو علم و فضل میں ایک عالی مرتبہ سمجھتے تھے، لیکن یہ بھی فرماتے تھے کہ انہوں نے حق کو وجود مطلق کہہ کر سخت غلطی کی۔ اس بات کو سخت ناپسند کرتے تھے، اُس نے کہا کہ ان کے تمام علم و فضل کی اصل تو یہی بات ہے۔ اس سے بہتر ان کے ہاں اور کوئی بات نہیں۔ حیرانی کی بات ہے کہ تمہارے مرشد اسی سے انکار کرتے ہیں۔ سارے انبیاء اور اولیاء تو اسی مذہب پر تھے۔ امیر اقبال نے یہ بات شیخ کو لکھ بھیجی۔ شیخ علاؤ الدولہ نے جواب میں لکھا کہ تمام اقوام و ملل و مذاہب میں کسی نے ایسی گستاخانہ بات نہیں لکھی اور اگر ذرا خوب چھان پھٹک سے گہری نظر سے دیکھو تو بیخبروں اور دوسروں کے مذہب اس عقیدہ سے بدرجہا بہتر ہیں اور پھر اس نظریے کی تردید اور اُسے جھٹلانے کے لیے بہت کچھ لکھا۔ جب یہ خبر کمال الدین عبدالرزاق کو ملی تو انہوں نے شیخ رکن الدین علاؤ الدولہ کو ایک مکتوب لکھا اور شیخ کمال الدین نے اُس کا جواب لکھا۔ چونکہ ان دو بزرگوں کی باہمی خط و کتابت عرفانی نوعیت کے گہرے نکات کی حامل ہے اور ان کی باہمی بحث کا موضوع بھی وحدت الوجود کا بیان، اُس پر تنقید اور اُس کے جواب پر مشتمل ہے؛ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل عبارات کا کچھ حصہ عبدالرحمن جامی کی روایات کے مقابل میں لکھ دیا جائے تاکہ ان سے پورا استفادہ بھی کیا جاسکے اور ابن عربی اور علاؤ الدولہ کے درمیان والی آدیزش کے صحیح حل و تصفیہ کے لیے بھی زمین ہموار ہو جائے۔

عبدالرزاق کاشی کا یہ خط ملاحظہ ہو: ”آپ جو عظیم مولانا، شیخ الاسلام و صنایع شریعت کے محافظ، ارباب طریقت کے پیشوا، بزرگی کے خیموں کے منقیم، پرودہ جمال سے آگاہ و واقف، حق اور دین کو دوبالا کرنے والے، اسلام اور اسلامیوں کے غوث الاعظم ہیں۔ خدا کرے کہ تائید آسمانی، توفیق ربانی اور لوازم ایزدی آپ کے روشن ظاہر اور

منور باطن کے ہمیشہ شامل حال رہے اور تَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ کے مدارج میں آپ کے درجات ہمیشہ ترقی پذیر اور مائل بہ ادراج رہیں۔ مخلصانہ دُعاؤں اور رسمی سلام سنونہ کے بعد عرض ہے کہ اس فقیر نے کبھی آپ کا نام تعظیم و تکریم کے بغیر نہیں لیا۔ لیکن جب میں نے 'عُروہ' نامی کتاب پڑھی۔ اس میں میں نے چند مقامات پر سخت کو اپنے عقیدے کے مطابق نہ پایا۔ اس کے بعد راستے میں ایراق میں آئے اور اپنے شیخ علاؤالدولہ، ابن عربی کے توحید کے متعلق طریقے اور نظریے کو پسند نہیں فرماتے۔ میں نے کہا کہ میں مشائخ کرام میں سے جس کسی کو ملا اس سے یہی کچھ سنا، وہ بھی یہی بات کہتے تھے۔ اور جو کچھ مجھے "عُروہ" نامی کتاب میں ملا، اُسے لیا تو نہیں پایا۔ انھوں نے اصرار کیا کہ اس بارے میں کچھ لکھوں۔ میں نے سوچا کہ شاید آپ کو پسند نہ آئے اور آپ کو ملال ہو۔ انھوں نے فقط اسی بات کو نقل کرتے ہوئے کہا کہ اس سے بھی تو سخت رنج و ملال پہنچتا ہے۔ اس پر لعنت ملا اور الزام تراشی تو کفر کے فتوے تک جاتی ہے۔ اس درویش کو یہ بات عجیب سی لگی کیونکہ مجھے کبھی آپ سے ملنے کا اتفاق نہیں ہوا، اور فقط ایک خبر ہی پہ کفر کا فتویٰ صادر کر دینا مناسب نہیں۔ آپ یقین کریں کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے نہ تو نفس کے اُکسانے پہ کسی شر کی خاطر، اور نہ ہی کسی رنجش کی وجہ سے بلکہ یہ تو از روئے تحقیق لکھا جا رہا ہے اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں کہ جو چیز کتاب و سنت کے مطابق نہ ہو، وہ درویشوں کے گروہ کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ لوگ تو اتباع رسولؐ کی راہ پر چلتے ہیں اور اس بات کی بنا پر ان دو قرآنی آیتوں پر ہے۔ "مَنْ عَنقَرِبِ انْ كُوِا بِنِي قُدْرَتِ كِي نَشَانِيَا انْ كِي كَر دُو نُو اِحْ مِيں كِهِي دِكْهَادِيں كِي، اور خُو دَانْ كِي ذَاتِ مِيں كِهِي مِيَاں تِكْهَانْ انْ پَر ظَا هِرْ هُو جَاوِي كَا كِهِي دِهِي قُرْآنِي حَقْ هِي" تو كِيَا اَبْ كِي رُبْ كِي يِهِي بَاتِ اَبْ كِي حَقِيْقَتِ كِي شَهَادَتِ كِي لِي كَانِي نِهِيں كِهِي دِهِي هِرْ چِيْزِ كَا شَاهِدْ هِي۔ يَادِرْ كِهِي كِهِي دِهِي لُو كِ اَبْنِي رُبْ كِي رُو بَرُو جَانِي كِي طَرَفِ سِي شَكْ مِيں پُڑِي هُوْنِي هِي،

یاد رکھو کہ وہ ہر چیز کو اپنے علم کے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ لوگوں کے مراتب و رتبانہ میں پہلا مرتبہ نفس، یہ گروہ اہل دنیا کا ہے جو اپنے حواس کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ لوگ حجاب میں ہیں۔ خدا کے منکر ہوتے ہیں، کیونکہ وہ ذات باری تعالیٰ کی حق و صفا کو نہیں پہچانتے، قرآن کو فرمودات پر تعبیر سمجھتے ہیں۔ انہی کے متعلق خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے: ”آپ کہتے، بھلا یہ تو نبلاؤ کہ اگر یہ قرآن خدا کے ہاں سے آیا ہو پھر تم کو اس کا انکار، تو ایسے شخص سے زیادہ کون غلطی پر ہوگا جو حق سے اس دور دراز مخالفت میں پڑا ہو۔“ ان میں سے اگر کوئی ایمان لے آئے تو وہ نجات پا جاتا ہے اور دوزخ سے بچ جاتا ہے۔ دوسرا مرتبہ قلب ہے اس مقام کے مالک اس مرتبہ سے بلند تر ہوتے ہیں۔ ان کی عقلیں مصفا اور شفاف ہوتی ہیں اور اس مقام تک پہنچ جاتی ہیں جہاں وہ آیات ربانی سے استدلال کر سکتی ہیں اور ان آیات قرآنی کی بدولت کائنات و جوہر و مافیہا پر جو اسی کے افعال و اعمال و تصرفات کے ظہور ہیں، وہ اسماء و صفات الہی کی معرفت حاصل کر لیتی ہیں، کیونکہ آثار و صفات ذات کو افعال کہیں تو صفات و اسماء ذات ان افعال کے مصادر ہیں۔ پس وہ باری تعالیٰ کے علم و قدرت و حکمت کو اپنی خیر بصیرت سے ہر قسم کی ہوا و ہوس کے غل و فساد سے پاک و صاف دیکھتی ہیں اور کائنات اور انسانی نفوس ان کے خدا تعالیٰ کی آنکھ، کان اور زبان بن جاتے اور وہ پھر قرآن اور اس کی حقیقت کا اعتراف کر لیتے ہیں بمطابق اس قرآنی آیت کے کہ یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جاوے گا کہ وہ قرآن حق ہے اور یہ لوگ اہل بران ہوتے ہیں اور ان کے استدلال میں غلطی اک امر محال ہے۔ ذات وحدۃ لا شریک جو تمام اسمائے حسنیٰ کی حامل ہے اس سے اتصال اور اسی کے ذرا قدس کی بدولت ان کی عقلیں یوں متور ہو جاتی ہیں کہ ان کی بصارت بصیرت بن جاتی ہے اور اسے ہر سو تجلیات و صفات خداوندی نظر آنے لگتی ہیں۔ ان کی اپنی صفات پھر صفات ذات حق میں گم ہو جاتی ہیں اور صورت حال یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ وہ پہلا گروہ سمجھتا

اور جانتا ہے یہ دوسرا گروہ اُسے دیکھتا ہے۔ ان دونوں قسموں کا نفس ناطقہ تزکیہ و طہارت پاکر نور قلب میں بدل جاتا ہے، لیکن صاحبان عقل و استدلال جو اپنے حلق میں اغلاق الہی سمولیتے ہیں اور اسی ذات پاک کی تحقیق میں صاحب بصیرت بن جاتے ہیں ان سے کسی قسم کی بد خلقی کا احتمال ہی نہیں ہو سکتا اور ان سب کا فقط مراتب ملحوظ رکھنا چاہیے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ہم بھی ان میں سے ہوں۔

تیسرا مرتبہ رُوح کا ہے۔ اور اس مقام کے مالک تجلی صفات کے مرتبہ سے گزر کر مشاہدہ ذات کے مرتبہ تک جا پہنچتے ہیں، وہ ذات واحد کا شاہد بن کر اخلاز کی منزلوں سے آگے گزر جاتا ہے اور اسماء و صفات الہی کے انوار و تجلیات کے پردوں اور القاب و نام کی کثریوں سے چھٹکارا پا جاتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے حضور میں ان کا حال اس قرآنی آیت کے مصداق ہوتا ہے کہ کیا آپ کے رب کی یہ بات آپ کی حقیقت کی شہادت کے لیے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے۔ ^{۵۵۹} یہ گروہ مخلوق کو خالق کا آئینہ سمجھنے میں یا خالق کو مخلوق کا آئینہ۔ اور اس سے بالاتر مقام سے احدیت ذات میں فنا ہونا، اور مکمل طور پر پردہ حجاب میں رہ جانے والوں کے متعلق فرمان خداوندی ہے کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے شک میں پڑے ہوئے ہیں اور اسماء و صفات کی تجلیات کے مقام میں رہ جانے والے اگر چہ یقین کے باعث شک سے تو خلاصی پا چکے ہیں لیکن ابدی بقا کے سلسلے میں قرآن مجید کی اس آیت کریمہ کہ (یعنی ذی رُوح رُوسے زمین پر موجود ہیں فنا ہو جائیں گے اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت والی اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی۔) زیادہ رکھو وہ ہر چیز کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ ^{۵۹۱} کے مطابق تنبیہ کے محتاج ہیں، لہذا اس حقیقت کی شہادت اور اس آیت کریمہ (سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں، بجز اس کی ذات کے ^{۵۹۲}) معانی کے مطابق اس آخری گروہ کے علاوہ اور کوئی بھی تظہر یا بنہیں؛ لہذا اس ذات پاک کے لیے اس آیت کریمہ (دہی پہلے ہے اور وہی پیچھے اور وہی ظاہر ہے اور وہی مضمی) کے ^{۵۹۳} معنی

بالکل واضح ہیں۔ پس تمام تعینات میں اللہ ہی کے چہرے کا ظہور ہے اور اسما و تعینات میں ان کے لیے و تمزیہ تحقیق ہو گئی ہوتی ہے جو قرآن پاک کی یہ آیت کریمہ کہ تم لوگ جس طرف منہ کرو اُدھر ہی اللہ تعالیٰ کا رخ ہے۔ (۹۲) سے متبادر ہوتی ہے۔ "اَلُوْا اِذَا فَنَّاكُمْ فِى الْبَلِّ لَذٰلِكَ لِحُكْمِ رَبِّكُمْ"۔ اس منہج روشنی کی وجہ سے نہیں، اب اس تمام وسیع فہم و ادراک سے معلوم ہو جاتے سکا کہ ذات باری تعالیٰ تمام تعینات سے پاک و مبرا ہے اور اس کا تعین فقط اسی کی اپنی ذات اور اپنی واحدیت سے ہو سکتا ہے، عددی واحدیت سے نہیں جس سے کوئی اس کا ثانی بھی ہو سکتا ہے۔ حکیم سائنسی نے فرمایا ہے کہ وہ ایسی ذات واحد ہے جس سے شمار و حساب الگ اور دور ہے، وہ ایسا بے نیاز ہے کہ نیاز جس سے محروم و مالوسی ہے۔ وہ ایسا واحد نہیں جس کا انسانی عقل و فہم ادراک کر سکے اور ایسا بے نیاز نہیں جسے انسانی حس اور وہم پہچان سکے، کیونکہ ذات باری تعالیٰ تعینات سے پاک مبرا ہے جب کہ حس و عقل اور فہم و وہم سب متعینات ہیں اور کوئی کسی غیر متعین ذات کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اللہ اس سے بڑا ہے کہ عقل اسے مفید کر سکے تعین کے ساتھ کسی چیز میں، اور وہ ہر آخر کا اول ہے۔ وہ ایک ہے وہ اپنے ثانی کا غیر نہیں (یعنی خود ہی ثانی بھی ہے) اور اس کے سوا کوئی موجود نہیں وہ کثرت والا نہیں، وہ ہر چیز کا اول بھی ہے، آخر بھی ہے، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی ہے اور کثرت والا نہیں ہے، یعنی وہ وحدہ لا شریک ہے۔

پس جو کوئی اس مرتبہ پر نازل ہوگا، حق تعالیٰ اسے تعینات کے مراتب سے علیحدہ کر کے تنہا کر دیتا ہے اور اسے عقل و ادراک کی قید سے رہائی دے دیتا ہے، اور وہ پھر کشف و شہود سے اس کے ادراک و قوت تک پہنچتا ہے، ورنہ وہ پردہ جمال میں رہ جاتا ہے اور ثانی کو ثر امیر المؤمنین حضرت علیؑ کا قول اس سلسلہ میں یوں ہے کہ جمال ذات مطلق کی تجلی کے وقت اشارہ حسّی یا عقلی سے کشف حقیقت نہیں ہو سکتا؛ گویا تجلی جمال مطلق کے وقت اشارہ حسّی یا عقلی سے

تقین پیدا ہوتا ہے اور جمال عین حلال بن جاتا ہے اور شہود نفس یوں اک حجاب بنا۔ پھر یہی کہنا پڑے گا کہ پاک ہے وہ ذات کہ اُسے کوئی نہیں جانتا سوائے اُس کی اپنی وحدۃ لا شریک ذات کے۔ حق بات تو یہ ہے کہ ”عروہ“ میں اس بات کی تردید یا نفی میں جو بحث بھی کی گئی ہے، اس کے دلائل نہ تو مدلل و قاطع اور نہ ہی صحیح پہنچ چکے گئے ہیں۔

جناب عبدالرزاق کے مکتوب کا جواب جو علاؤالدولہ نے اسی خط کی پشت پر لکھ کر ارسال کیا۔ سورۃ النعام میں آیا ہے کہ ”اے آپ کیسے اللہ پھر ان کو ان کے مشغلہ میں بہودگی کے ساتھ لگا رہنے دیتے ہیں“ دین الہی کے بزرگوں اور راہِ حق و تقین پر چلنے والے مسالکوں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ معرفتِ ذاتِ باری تعالیٰ سے وہی بہرہ مند ہو سکتا ہے جو رزقِ حلال کھائے اور صدق گفتار کو اڑھنا بچھونا بنائے، اگر یہ دونوں باتیں مفقود ہوں تو پھر ان تمام لغویات و خرافات سے کیا حاصل؟ اس کے بعد آپ نے جو کچھ شیخ نور الدین عبدالرحمن اسفراہنی سے روایت کی ہے، سو عرض ہے کہ میں بتیس سال تک ان کی صحبت سے مشرف ہوا، لیکن یہ بات کبھی ان کی زبان سے نہ سنی، بلکہ انھوں نے ہمیشہ ابن عربی کی تصنیفات کے مطالعہ سے منع فرمایا، اس حد تک کہ جب انھوں نے سنا کہ مولانا نور الدین حکیم اور مولانا بدر الدین رحمہما اللہ تعالیٰ البعض طلباء کو ”فصوص الحکم“ کا درس دیتے ہیں تو ایک رات وہ وہاں گئے۔ ”فصوص الحکم“ کا وہ نسخہ ان کے ہاتھ سے چھین لیا اور پھاڑ دیا اور مکمل حمانعت کر دی اور پھر اُس انسان نے جو کچھ اپنے بڑے بیٹے کے حوالے کیا، اُس وقت ان کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلے کہ میں ایسے عقاید اور ایسے علم و فضل سے بیزار ہوں۔ اے عزیز میں اپنے نارغ اور سرخوش اوقات میں حسبِ توفیق ”فتوحاتِ مکیہ“ پر حواشی لکھتا تھا۔ جب میں ان کی بتلائی ہوئی اس تسبیح پر پہنچا جس میں وہ کہتے ہیں ”پاک ہے وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین وہی ہے“ تو میں نے لکھا کہ ”خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرنا۔ اے شیخ اگر تو سنے کسی آدمی سے جو یہ کہے کہ

شیخ کا فضلہ عین شیخ ہے کہ تو تو اس سے درگزر نہیں کرتا بلکہ اس پر ناراض ہوتا ہے پھر کیسے جائز ہے ایک عقل مند آدمی کے لیے وہ منسوب کرے اللہ کی طرف اس قسم کا ہدیان۔ تو یہ بکر اللہ کے ہاں تو یہ نصوح تاکہ تو نجات پائے اس ہلاکت نیز دلدل سے اور خوف ناک اور سنگلاخ دنا ہمارا جگہ سے جس سے کہ دہر لوں، پھر لوں، یونانیوں اور اشکوریوں کو بھی عار آتی ہے اور سلامتی ہو اس شخص پر جس نے ہدایت کی پیروی کی۔

(۷۷۹-۸۵۵) اصول فقہ کے

حسین بن عبد الرحمن بن محمد المعروف ابن اہل ماہر اشعری منکلم اور مینی محدث

مورخ تھے اور ابن عربی کے سخت مخالفوں اور سرسڑے دشمنوں میں سے تھے۔ اپنی کتاب "کشف الغطا" میں توحید کے حقائق اور موحدین کے عقاید اور اشعری اماموں اور ان کے مخالفین محدود اور بدعتیوں کے بارے میں بحث کے بعد ابن عربی اور ان کے مقلدین پر تنقید کرتے ہیں اور انہیں بدعتی، ہر اعتدال سے تجاوز اور غلو کرنے والے تشبیہ و تحسین ذات کے قائل، اور باطنی اور جبری کہتے ہیں جن کا مقصد محض مسلمانوں کو گمراہ کرنا اور دین مبین اسلام میں فتنہ و فساد پیدا کرنا ہے۔ اس کے علاوہ انہیں دین محمدی کا ناپائید، کائنات کی قدرت کا قائل اور اللہ تعالیٰ کے جزئیات کے علم اور جسمانی حشر و نشر اور حسی عذاب کا منکر کہتے ہیں۔ ہاں نظریہ وحدت الوجود کا زبردست قائل سمجھتے ہیں اور ان وجوہ کی بنا پر ان پر کفر کا فتویٰ لگاتے ہیں اور پھر اپنے فتوے اور قول کی تائید مزید کے لیے عالم اسلام کے بڑے فہما اور مفتیوں کے ابن عربی کے خلاف دیتے ہوئے فتووں کو وہیں یکجا جمع کرتے ہیں، لیکن اس سب کچھ کے باوجود بھی وہ ابن عربی کے دیگر مخالفوں کی طرح ان کے علم و فضل میں مبتدیانہ کا اعتراف کرتا ہے اور علوم معقول اور مذاہب مخالفین میں اس کی مہارت تاثر کی تعریف کرتا ہے۔ چونکہ ابھی کسی دلوگ فیصلے اور محاکمے کا وقت نہیں آیا کیونکہ وہ توسیع کے آئینے آئے گا؛ لہذا اس امر پر تنبیہ لازم نظر آتی ہے کہ اس فقیہ نے بھی ابن عربی کے دوسرے بدگو حضرات کی طرح اس پر تخریبی تنقید اور الزام تراشی میں عدل و انصاف کو ملحوظ خاطر

محدثوں اور قاضیوں کے فتوؤں کو بجا جمع کیا ہے جنہوں نے واضح طور پر ان پر کفر کے فتوے لگائے۔ چونکہ اس گمراہ کی باتوں میں مجھے کوئی نئی چیز نظر نہیں آئی، ان کی تنقید اور لعنت ملامت کی بنیاد بھی ابن عربی کے اسی نظریہ وحدت الوجود پر ہے جسے انہوں نے کبھی کبھار حلول و اتحاد کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے اور ان کی تمام تنقیدات تقریباً وہی ہیں جسے دوسروں کے ضمن میں ہم نقل کر چکے ہیں؛ لہذا ہم نے مصلحت اسی میں دیکھی کہ ان کے بار بار ذکر کرنے اور ویرانے سے اجتناب کریں اور امامیہ شیعہ عالموں کے افکار و خیالات کی طرف رجوع کریں اور دیکھیں کہ ان بزرگوں نے ابن عربی کے بارے میں کیا کچھ سوچا سمجھا اور لکھا ہے :-

سید حسد رآلی عالم و فاضل عارف تھے۔ یہ سید زادہ خود بھی وحدت الوجودی صوفیوں اور عارفوں میں سے تھا اور اس سلسلہ میں ابن عربی کے پیروکاروں میں سے تھا؛ لہذا ابن عربی کے تصوف کی شرح لکھی اور ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح کے طور پر خود ایک "فصوص الفصوص" کے عنوان سے لکھی۔ اس کے علاوہ اپنی کتابوں میں ان کی بہت تعظیم و تکریم کی اور انہیں شیخ الکامل[ؒ] اور شیخ الکامل جیسے القابات و عنوانات کے نام سے یاد کیا، اور صوفیاء کے معتبر ترین مشائخ میں شمار کیا ہے۔ اکثر و بیشتر مواقع پر انہی کی رائے اور عقیدہ کو قبول کیا اور گاہے ان کے اشارات کو تا حد امکان بہترین اشارات کہا ہے۔[ؒ] لیکن اس سب کے باوجود ولایت کے سلسلہ میں ان کے عقیدہ کو جہاں کلینتہ مکمل دلالت کو حضرت عیسیٰ[ؑ] سے منسوب کرتے ہیں اور انہیں دلالت مطلقہ کے خاتم قرار دیتے اور امام مہدی علیہ السلام کو اپنے احباب کی شریعت کے اظہار و اعلان کے لیے جو ان کا محتاج سمجھتے ہیں اور خود اپنے آپ کو بھی ولایت مقیدہ کا خاتم قرار دیتے ہیں تو حیدر آلی[ؒ] اسے خلط اور ناجائز کہتے ہیں، بلکہ اس کے مقابلے میں بڑے شد و مد سے کہتے ہیں کہ علوم معقول و منقول کشف و شہود کے ماہر بھی متفق رائے ہیں کہ ولایت مطلقہ کے خاتم ہونے کا مقام صرف

حضرت علی عبداللہ اور ولایتِ محدود کی خاقیت کا مقام امام مہدی موعود کو حاصل ہے جو انہی کی آلِ اولاد سے ہیں اور حضرت امام مہدی عبداللہ کے ذریعوں میں سے کسی ادنیٰ ترین ذریعہ کا مرتبہ بھی ابنِ عربی یا ان جیسے لوگوں کے مرتبہ سے کسی گنا بلند یا ہے اور یہ لوگ قطعاً اس لائق ہی نہیں کہ ان کا حضرت امام مہدی سے مقابلہ کیا جائے، کیونکہ ان کے کمالات کی حضرت امام مہدی کے کمالات سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو سمندر یا ایک ذرے کو آفتاب سے ہو سکتی ہے بلکہ اس سے بھی کم تر۔ اس کے بعد سید مذکور اسی مسئلہ ولایت پر ابنِ عربی پر نکتہ چینی کرتے ہیں، ان سے بُری طرح الجھتے ہیں اور ظاہر مذہب کے لحاظ سے ان کو کثرتِ ستی المذہب کہتا ہے، اور پوچھتے ہیں کہ آخر مقامِ ولایت کی گواہی کے سلسلہ میں انہوں نے حضرت ابو بکر اور عمرؓ کے نام کیوں لیے اور ان کو بھی اولیاء اللہ میں شمار کیا جب کہ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد کا نام تک نہیں لیا؛ حالانکہ وہ خوب جانتے تھے کہ یہ مقام اور مرتبہ حضرت علیؓ اور علیہ السلام ہی کا ہے اور وہ قطب الاقطاب اور کامل ترین ہیں۔ آخر کار سید حیدر اس قسم کی باتوں کا اظہار ابنِ عربی جیسی شخصیت سے بعید سمجھتے ہیں۔ بالخصوص جب کہ انہوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کتاب "فصوص الحکم" ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں خود دی، اور اس کے اظہار و اعلان کا حکم بھی صادر فرمایا۔ انہوں نے بھی اسے کسی کمی بیشی کے بغیر بعینہ نقل کر دیا ہے اور چونکہ حضور سرور کائنات پیغمبر اسلامؐ کیسی ایسی ناجائز اور ناشائستہ باتوں کا حکم دے ہی نہیں سکتے، لہذا سید حیدر کی نظر میں ابنِ عربی مسئلہ ولایت پر غلط راہ پر چل نکلے۔ شاید بے خارجی تعصب کے باعث انصاف و عدل و غیر جانبداری کو ملحوظ نہ رکھ سکے اور نہ اسے پہچان سکے اور اپنے مرتبہ کے کمال اور مقام کی بلندی کے باوجود مسئلہ ولایت پر بالخصوص دوسروں کی نسبت، مانفص ہے ^{۱۲} لیکن اس کے باوجود انہیں اس سلسلہ میں قیصری پر ترجیح دی ہے اور ان سے زیادہ انصاف پسند گردانا ہے ^{۱۵}۔

احمد بن محمد (سات دہائی ۹۹۳) المعروف مقدس اردبیلی دسویں صدی ہجری کے

ایرانی فقہاء اور متکلمین ہیں۔ ایک اہم شخصیت اور اپنے دور کے نیک نام آدمیوں اور اربوں پر شمار ہوتے تھے۔^{۱۱۷} یہ متکلم، محقق اور مقدس فقیہ بھی ابن عربی کے تصوف پر معتز ضنین اور صوفیاء پر بالعموم اور ابن عربی کے تصوف پر بالخصوص نکتہ چین و لقا و تھاہ اپنی نکتہ چینی اور تنقید میں انہوں نے بڑی شدت اور تیزی و تندہی دکھائی ہے اور جہاں تک ہو سکا اس گروہ کی مذمت کی اور اُسے بُرا بھلا کہا ہے۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب ”حدیقۃ الشیعہ“ میں انہیں چور فلسفی کہا ہے اور بے تحاشا اور بے دھڑک اُن پر لعنت ملامت کرنے، سخت سست کہنے، اُن کی بُرائی کرنے اور اُن پر کفر کا فتویٰ لگانے پر اُتر آئے ہیں اور یوں رقم طراز ہیں ”یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ متقدمین بایزید بسطامی اور حسین بن منصور حلاج جیسے صوفی جنہوں نے بڑی شہرت پائی ہے (حلول و اتحاد) کے دو مذہبوں میں سے کسی ایک پر تھے۔ ان پر اس کے خاسد عقیدے کی وجہ سے شیعوں کے اکثر علماء مثال کے طور پر شیخ مفید^{۱۱۸} ابن تولویہ^{۱۱۹} اور ابن بابویہ^{۱۲۰} وغیرہ نے اس گمراہ گروہ کو خواہ وہ حلولی ہوں یا اتحادی انہیں ذہنی پریشانی اور تشویش میں مبتلا کیا ہے، کیونکہ انہوں نے تکلیف دہ زندگی بسر کی، جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے اور متاخرین کے بعض اتحادیوں مثلاً محی الدین ابن عربی، شیخ نسفی اور عبدالرزاق کاشی^{۱۲۱} کفر و دہریہ بن کر گزرتے ہوئے وحدت الوجود کے نائل ہو گئے اور کہنے لگے کہ موجودات کی ہر شے خدا ہے۔ کہتے ہیں اللہ بلند ہے، ان چیزوں سے جو کچھ کہ بہت زیادہ بلند ہے اور کفر میں اس طوالت اور سرکشی کا سبب یہ تھا کہ وہ فلسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں کھو گئے اور جب انہیں افلاطون اور ارسطو کے مقلدین کے اقوال کا پتہ چلا تو ان کی انتہائی بے راہ روی اور سرگردانی کے باعث گمراہی کو اپنا شعار بنا لیا اور پھر اس لیے کہ کسی کو پتہ نہ چلے کہ فلسفیوں کے مقالات اور اعتقادات کا سترہ کرنے والے ہیں۔ انہوں نے ان اقوال کو دوسرا لبادہ اوڑھا کر اُس کا نام وحدت الوجود رکھ دیا اور جب اُن سے اس کے معانی پوچھے گئے تو دھوکے اور دغا فریب سے کام لے کر

کہنے لگے کہ یہ حقیقت بیان نہیں کی جا سکتی اور سخت ریاضت اور کسی مرشد کامل کی خدمت کے بغیر اس حقیقت تک پہنچا نہیں جا سکتا اور یوں احمقوں کو اتو بنایا۔ اور بہت سے نادانوں اور احمقوں سے اس سلسلہ میں اپنا بہت سا وقت گزرایا اور اس سلسلہ میں فکر و خیال کے گھوڑے دوڑاتے رہے اور اس بہت بڑے کفر کی تاویلیں کرتے رہے۔^{۱۲۲}

محمد بن مرتضیٰ مدعوبہ محسن (۱۰۰۰-۱۰۹۱) المعروف ملا حسن فیض کاشانی سید ماجد بحرانی کے^{۱۲۳} حدیث اور صدر ای شیرازی کا حکمت

میں شاگرد تھے۔ وہ شیعوں کے مشہور فقیہ، محدث اور مفسر تھے۔^{۱۲۴} اپنی بعض کتب اور رسالات میں اور خاص طور پر اپنے اشعار میں صوفیاً اور عارفین کے ذوق پر بحث کی ہے اور کلمات مکھوۃ نامی کتاب بھی وحدت الوجودی عارفوں کے علوم و معارف کے سلسلہ میں لکھی ہے۔ اس مذکورہ بالا کتاب کے آغاز میں اُن کی تمام تر توجہ اس گروہ کے احوال پر نہ تھی، صرف اس کے اقوال ہی نقل کیے ہیں۔^{۱۲۵}

لیکن اس سبب کے باوجود انھوں نے بھی دوسرے فاضلوں کے ایک گروہ کی طرح خوب ذہانت و فطانت سے کام لے کر اُن کے اقوال و افکار کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ وہ بھی اک وحدت الوجودی عارف تھے۔^{۱۲۶} یعنی مسائل کے بارے میں ابن عربی سے موافقت رکھتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ شیخ احمد احسانی نے انھیں براجلا کہا ہے اور انھیں کاشان کا تانا بنا کہا ہے،^{۱۲۷} لیکن باوجودیکہ انھوں نے اپنی کتاب "بشارة الشیخ" میں ابن عربی کو صوفیاً کا شیخ اکبر اور اس جماعت صوفیاء کا امام اور اہل معرفت کا سردار کہنے اور علم و فضل کی فراوانی اور وقت نگاہ میں اس کی تعریف کرنے کے باوجود بھی اُن پر کڑی تنقید کی ہے۔ کبھی تو یہ کہا کہ ان کے دماغ میں خلل اور فزور تھا اور کبھی اُن کی گم گشتہ راہ اور گمراہ لوگوں میں شمار کیا، لیکن ابن عربی پر اُن کی تنقید ان کے باقی ماندہ نقادوں کے برعکس جیسا کہ ہم پڑھ آئے ہیں فقط اُن کے نظریہ وحدت الوجود اور اس کی شاخوں پر نہ تھی، بلکہ ان کی توجہ کا مرکز ابن عربی کا

کا یہ قول ہے جو ابن عربی نے فتوحاتِ مکیہ میں نقل کیا ہے کہ میں نے خدا سے کبھی یہ چاہا ہی نہ تھا کہ وہ امام زمان سے میری آشنائی و شناسائی کرادے۔ اگر میں چاہتا تو خدا ضرور کر دیتا۔ اس بات پہ انہوں نے ابن عربی کو سخت لعن طعن کی ہے کیونکہ اس کا یہ مفہوم ہے کہ ابن عربی نے اپنے آپ کو امام زمان کی آشنائی و شناسائی سے یہ نیاز سمجھا ہے؛ حالانکہ وہ اس مشہور حدیث کہ وہ آدمی جو نہیں جان پاتا اپنے زمانے کے امام کو وہ جاہل کی موت مراد سے بخوبی آگاہ تھے۔ ابن عربی سے متعلق فیض کی تنقید اور مذمت کا لہجہ دوسروں سے مختلف ہے۔ وہ دوسروں کی طرح صریح طور پر اس پر کفر کے فتوے نہیں لگاتے۔ ہاں خدا کی نظروں میں اُن کو رسوا، شیطانوں کے پیچھے سرگرداں، اور علوم کی دنیا میں حیران و ششدر ضرور رکھتے ہیں۔ ان کی باتوں کو باہم متضاد اور عقل سے متضاد، شرع کے خلاف اور گامے مسکڑی کے جالے سے بھی کمزور کہہ کر آخر میں بچوں اور عورتوں کے ہنسی مذاق اور ٹھٹھوں کا موجب لکھتے ہیں اور تاکید کرتے ہیں کہ توحید میں اپنے تمام تر وعدوں کے باوجود خدائے بزرگ و برتر کے متعلق اپنے اقوال و گفتار میں ادب کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا، اور وہ ایسی گستاخانہ باتیں زبان پر لائے ہیں جنہیں کوئی مسلمان پسند نہیں کرتا اور نہ ہی انہیں اپنی زبان پر لانا ہے۔^{۱۲۹}

محمد بن ظاہر بن حسین شیرازی نجفی قمی | طاہر قمی اُن مشائخ میں سے تھے،

جنہیں ملا محمد باقر مجلسی اور شیخ حرّ عالی کی طرف سے نماز جمعہ کی امامت کی اجازت حاصل تھی۔ وہ قم جیسے مذہبی شہر کے شیخ الاسلام تھے۔ اہل طریقت کے عقائد اور احوال اور وحدت الوجودی نظریہ سے خوب آگاہ تھے۔ اُن کے اقوال اور عقائد کو صاحب شریعت کے اقوال کے مطابق نہ پا کر ان کی اور بالخصوص ابن عربی کی تردید اور بدگونی پہ قلم اٹھایا، تصوف کے بہت سے اصولوں اور بالخصوص وحدت الوجود اور اُس کی مختلف شاخوں پر بڑی شدت سے تنقید کی ان کے

معتقدوں اور ماننے والوں پر کفر کے فتیے لگاتے؛ پہلے تک کہ ان کے کفر کو یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی بڑھ چڑھ کر تصور کیا۔ اپنی کتاب ”تحفۃ الاخبار“ میں یوں رقم طراز ہیں: ”یہ بات چھپی نہ رہے کہ اس قابلِ نفرت و کرمیہ مذہب کے اصحاب نے اگرچہ اسلامی لبادہ اوڑھ رکھا ہے اور منافقت کے لباس میں اپنے آپ کو چھپا رکھا ہے لیکن ارباب بصیرت کے نزدیک ان کا کفر یہود و نصاریٰ سے بھی بڑا اور واضح ہے، کیونکہ وہ خالق اور مخلوق کی معائزت (تناقض و تضاد) کے منکر ہیں جو تمام مذاہب میں اک لازمی اور بین مسلمہ امر ہے۔ یہ گروہ اس عالم کو صفتِ خدا بلکہ عینِ خدا ہی سمجھتے ہیں اور یہ سب یہی کہتے ہیں کہ ظہورِ کائنات سے پہلے خداوند تعالیٰ بھی اک وجود مطلق تھا، بعد ازاں وہ اس عالم کی شکل میں آیا، عقل بنا، نفس بنا، زمین و آسمان بنا، حیوان بنا اور اس کے بغیر جو کچھ تھا، وہ اجزائے عالم بن گئے۔“ قصہ کوتاہ یہ کہ یہ شیخ الاسلام شیعوں کی دنیا میں ابن عربی کے سب سے شدید و کٹر بدگو اور نافذ تھے جو بے محابا، بے دھڑک ہو کر اور کبھی تو کافی مطالعہ کیے بغیر ہی نہایت تیزی و تندگی سے ان کی بدگوئی اور تنقید پر جُٹ گئے اور اٹھنیں گمراہ، گمراہ کن، جھوٹا، افترا پرداز، بے دین، احمق اور زبرد سے بھی کافر تر کہا۔ نظریہ وحدت الوجود کے علاوہ ابن عربی کے تصورات کے دیگر اصولوں کو بھی دین اور مذہب کے خلاف سمجھا، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ محی الدین حلّاج اور بایزید کے عمدہ ترین مقلدوں میں سے تھا۔ اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں صراحتاً لکھا ہے کہ تمام مذہبوں اور ملتوں کے لوگ نجات یافتہ ہیں۔ جہنم کی آگ کسی کو نہیں جلائے گی۔ پھر لکھتے ہیں کہ محی الدین نے اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں لکھا ہے کہ حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جہان سے رحلت کرتے وقت اپنے لید کسی کو خلیفہ نامزد نہ کیا، اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ بعض ایسے بھی ہوں گے جو خود خدا سے خلافت حاصل کر لیں گے اور فرشتوں کے توصل کے بغیر بھی خدائی احکام حاصل کر لیں گے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ

عقیدہ سراسر کفر ہے۔ اس کے بعد پھر ان پر نکتہ چینی کرتے ہیں، انہیں برا بھلا کہتا ہے اور ان کی تکفیر کرتے ہیں اور انہوں نے ولایت بلکہ نبوت کا دعویٰ کیا اور اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہا، نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ولایت کی دنیا میں خاتم الاولیاء، خاتم الانبیاء سے بھی افضل ہوتا ہے جیسا کہ خاتم الانبیاء رسالت میں افضل ہوتا ہے۔ جس طرح تمام پیغمبر خاتم الانبیاء کے طاق چرخ سے اکتساب علم کرتے ہیں، اس طرح تمام اولیاء، خاتم الاولیاء کے طاقے سے اکتساب فیض کرتے ہیں، بلکہ خاتم الانبیاء بھی خاتم الاولیاء کے طاق سے علم حاصل کرتا ہے؛ نیز انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جو نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوئی وہ تشریحی نبوت تھی لیکن نبوت عام ابھی باقی ہے۔ بالآخر شریعت کے حامی اس شیعہ فقہ نے راہِ طریقت کے اُس سنی ساکب پر تنقید کا سلسلہ بڑی شدت اور جدوجہد سے جاری رکھا۔ مذکورہ بالا امور کے علاوہ دیگر تمام امور پر بھی جن میں خداوند تعالیٰ کی تشبیہ، فرعون کا ایمان، نصاریٰ کا کفر، خواب میں حضرت ابراہیم کی خطا اور اہل جہنم کو عذاب کا نہ ہونا شامل ہیں، اس پر کڑی کڑی تنقید کی ہے اور انہیں کافر کہا ہے، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ محی الدین عربی خدا کو پاک و میرا نہ سمجھتے تھے اور تشبیہ خداوندی کے قائل تھے، جب کہ اہل بیت سے متواتر احادیث ہیں کہ تشبیہ خداوندی کا قائل کافر ہے۔ ابن عربی نے حضرت نوح علیہ السلام کو بھی تصور دار ٹھہرایا ہے اور کہا ہے کہ حضرت نوح نے تطہیر کے عمل اور تشبیہ کو بہم ملا یا نہیں اور دعویٰ کیا ہے کہ اگر حضرت نوح منزہہم اور تشبیہ کو باہم ملاتے تو ان کی امت اُسے قبول کر لیتی، وہ فرعون کو مومن سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ فرعون کی قوم علم کے سمندر میں غرق ہوئی؛ حالانکہ قرآن مجید صراحتاً کہتا ہے کہ فرعون اور اُس کی قوم کافر تھے اور خدا تعالیٰ نے اپنے قہر سے انہیں غرق کیا۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ خدا نے حضرت ہرون کی مدد نہ فرمائی؛ حتیٰ کہ سامری ان پر غالب آ گیا اور لوگوں کو پھڑے کی عبادت کرنے والا بنا دیا۔ اس لیے کہ خدا خود چاہتا تھا کہ وہ ہر شکل میں ٹپ جا جائے۔ اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں انہوں نے بحث

کی ہے جس کا ماہصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو خدا کہہ کر نصاریٰ کافر نہیں ہوئے، بلکہ وہ بیکہ کافر ہوئے کہ خدا عیسیٰؑ ہی کی ذات تک محدود ہے (یا تو اکا اپنی کی ذات پر انحصار ہے) یہ بھی کہا کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے جواب میں غلطی کھائی۔ وہ چاہتے تھے کہ حضرت اسحقؑ کو ذبح کریں؛ نیز اس کا کہنا ہے کہ اہل جہنم کے لیے فقط یہی عذاب ہوگا کہ وہ جب آگ کو دیکھیں گے تو خیال کریں گے کہ یہ اُن کو بھسم کر کے رکھ دے گی؛ کیونکہ آگ کا یہی معمول ہے کہ جب وہ آگ کے اندر داخل ہوں گے تو وہ اُن پر ٹھنڈی ہو جائے گی اور سلامتی کا باعث بن جائے گی۔ اُنھوں نے یہ بھی کہا کہ کہ قرآن شریف میں آنے والا لفظ عذاب فقط عذاب سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں شیریں و گوارا، اور ابن عربی کے اپنے خیال اور قیاس کے مطابق دوزخ دوزخوں کے لیے شیریں و گوارا ہو جائے گا۔ پھر ملاطفاً ہر تہی مذکورہ بالا عبارات کے خاتمے پر اپنا نظریہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا کلمات کفر کا ہر کلمہ محی الدین ابن عربی کے کافر ہونے کی ایک واضح دلیل ہے اور جو ان کلمات کفر کے لکھنے یا کہنے والے کو کافر نہ کہے وہ خود بھی بے دین اور ایمان کے دائرے سے خارج ہے۔

(۱۱۱۱ یا ۱۰۳۷ - ۱۱۱۱) المعروف علامہ و مجلسی ایک نامور
محمد باقر بن محمد تقی محدث اور فقیہ اور اسلامی ایران میں گیارہویں یا چھٹی

صدی میں بارہ امامیہ شیعوں کے ایک محدثی مبلغ اور شیعہ شریعت کے زبردست نمائندے اور تصوف کے سخت دشمن و مخالف۔ وہ ایک کتاب "بہار الانوار" کے مولف بھی تھے۔ جیسا کہ اُد پر اشارہ کیا گیا ہے۔ بزرگوار علامہ صوفیاء کے گروہ کے بالعموم اور وحدت الوجودی صوفیاء اور ابن عربی کے بالخصوص مخالف تھے۔ ان کے عقائد پر بڑی شدت کے ساتھ تنقید اور اعتراض کیے اور ان پر لعن طعن لغت ملاست اور ان کی تکفیر پر مبالغہ کی آخری حدوں یعنی غلو سے کام لیا جیسا کہ وہ اپنی کتاب "عین الحیاة" میں حلولیہ پر کڑی تنقید کے بعد لکھتے ہیں کہ صوفیائے اہل سنت کا ایک اور گروہ جو حلول سے گریزاں ہے وہ اُس سے بھی ایک بڑے اور مکروہ

عقیدہ یعنی اتحاد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں خدا تمام چیزوں سے متحد ہے، بلکہ سبھی چیزیں وہ خود ہی ہے اور اُس کے بغیر اور کوئی وجود ہے ہی نہیں، وہی ہے جو مختلف رنگوں یا صورتوں میں آیا ہے، کبھی رند کی شکل میں ظہور کرتا ہے کبھی عمر کی شکل میں کبھی کتے کی صورت میں اور کبھی بلی کی صورت میں اور کبھی بیج پوچ اور مہل اور کئی چیزوں کی صورت میں۔ جیسا کہ دریا جب موجزن ہوتا ہے تو اُس سے کتنی ہی شکلیں نمودار ہوتی ہیں مگر وہ سب دریا ہی کا حصہ ہیں، وہ دریا کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور یہ دُنیا بھی سمندر کی اُن ٹھاٹھیں مارتی ہوتی موجوں کی طرح سے موج اور سمندر ایک چیز ہیں اُن کے علاوہ وہاں اور کوئی غیر کہاں؟ اور ممکن الوجود ہستیوں کی کیفیت چگونگی تو اعتباری ہے جو ذات واجب الوجود کی شاکی اور دعویٰ دار ہے اپنی تمام کتابوں اور اپنے اشعار میں ایسے کفر کے کلمات اور لغویات کی صراحت کی ہے۔ ہندوستان کے کافروں اور ملحدوں کا ایک گروہ بھی یہی عقیدہ رکھتا ہے اور جوگ کی کتاب جو اُن کے برہمنوں نے لکھی ہے، اپنے فاسد عقیدوں اور اسی قسم کی لغویات اور فنوئیات پر مشتمل ہے۔^{۱۳۶} پھر مزید لکھتے ہیں کہ بچاے شیعوں کے کچھ گروہوں کا خیال ہے کہ یہ اہل اللہ لوگ ہیں اور خدا کی بہترین مخلوق، نادانی اور حماقت سے اُن کا کلام پڑھتے ہیں اور کافر ہو جاتے ہیں اُن کا یہ گمان ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی صوفی ہوتا ہے یقیناً اُس کا مذہب حق و صداقت پر مبنی ہے اور جو کچھ وہ کہتا ہے خدا ہی کی طرف سے کہتا ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ جب کفر و باطل دُنیا پر چھایا ہوا تھا تو حق پر سب لوگ بدبخت محنت زدہ اور ہراساں ہی رہے اور اُن کی ہر صنف اکثر و بیشتر باطل کی محکوم ہی رہی۔ فرقہ اہل سنت والجماعت کے کچھ لوگوں نے تصوف کا لبا دہ اوڑھ لیا اور کچھ نے علماء کا بھیس اپنا لیا۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ یونہی صوفیاء کی اکثریت سُنی اور اشعری مذہب کی تھی۔ اُنھوں نے جبر و حلول و تجسم اور ایسے ہی دیگر فاسد عقیدوں کا ذکر اپنی کتب اور اشعار میں کیا ہے۔ چنانچہ کلینی ایک

معتبر سند کے حوالے سے روایت کرتا ہے کہ حضرت امام باقر عبد السلام نے امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کو دین کے رہزن کہا ہے اور محی الدین عربی جو ان سب کا سردار ہے، اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں لکھتا ہے کہ ہم نے حق تعالیٰ کا کوئی بھی ایسا وصف بیان نہیں کیا جو خود ہم میں بعینہ موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ نے اپنی ذات کے اوصاف ہمارے ہی لیے بیان کیے ہیں؛ لہذا جب تم ذاتِ حق کا مشاہدہ کرتے ہو، گویا اپنے آپ کا مشاہدہ کرتے ہو، اور جب خداوند تعالیٰ ہمارا مشاہدہ کرتا ہے تو گویا وہ اپنا ہی مشاہدہ کرتا ہے اور ایک اور مقام پر مرتبہ ولایت کو نبوت کے مرتبے پر ترجیح دیتا ہے اور اپنے آپ کو خاتم الولاہین قرار دیتا ہے۔ اور یوں خود پیغمبروں سے ترجیح پانے کا دعویٰ کرتا ہے اور "فتوحاتِ مکئیہ" میں لکھتا ہے: "سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها ليعني پاک سے ذات خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ خود ان کا عین ہے۔ اور "فصوص الحکم" میں ایک اور مقام پر حضرت نوح علیہ السلام کو خطا وار ٹھہراتا ہے کہ وہ تبلیغ رسالت میں غلطی پر تھے اور ان کی قوم صحیح راہ پر چل رہی تھی، اور وہ دریائے معرفت میں غرق ہوئی۔" ۱۳۷

۱۳۸ المعروف شیخ احمد احسانی۔ (۱۱۶۶-۱۲۴۲)

احمد بن زین الدین بن ابراہیم | طریقہ شیخیہ کے بانی اور صوفیاء کی جماعت کے

مددگو تھے۔ ملا صدرا شیرازی اور ملا محسن فیض کاشانی کے مخالف تھے؛ نیز ملا تفتی قرظی المعروف شہید ثالث کے ہم عصر اور دشمن تھے۔ ابن عربیؒ پر بھی کڑی تنقید کی اور ان کی سخت مذمت اور بُرائی کرتے ہوئے ان کو اجا کرنے والے کی بجائے دین کو ہلاک کرنے والا کا فر سمجھا ہے اور ان پر لعنت کی کہونکہ وہ انھیں وحدت الوجود کا قائل سمجھتا تھا اور لوگ وحدت الوجودیوں کے کافر ہونے کے قائل ہیں۔ ان سب کے دعووں کو یکجا جمع کیا ہے۔ وہ امام غزالی کو بھی ۱۳۹ کو بھی شیطان ٹولے سے سمجھتے تھے۔ ابن عربی کو ان کا شاگرد گردانتے ہیں اور یوں لکھتے ہیں کہ غزالی اور ان کے شاگرد

محمد بن علی الطائی المعروف حمیت الدین (یعنی دین کو ہلاک کرنے والا) ابن عربی ان پر خدا کی لعنت ہو انہوں نے ایسی چیز کا اتباع کیا جس کا چرچا کیا کرتے تھے شیاطین ربیبی نجیث جن حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد سلطنت میں ؑ۔

(مشہور و معروف کتاب "قصص العلماء" ۱۳۲۵-۱۳۰۲)

میرزا محمد بن سلیمان مشکابی کے مصنف اور علم فاضل تھے۔ اپنے دور کے نامور

فقہاء میں ان کا شمار ہوتا تھا ؑ انہوں نے بھی ابن عربی کی مذمت اور تکفیر کی ہے۔ اور ان کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ حق بات تو یہ ہے کہ اگر محی الدین عربی کا اثر نہیں تو پھر کسی صوفی اور کسی کافر کو بھی دین کے دائرے سے خارج نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ تو اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے خواب میں سونے اور چاندی کا بنا ہوا ایک محل دیکھا جو ناممکن تھا۔ اُس کی ایک اینٹ نسب ہونا باقی تھی۔ میں نے اُس کی تکمیل کی کوشش کی اُس اینٹ کو اُس کی جگہ نصب کر دیا اور وہ محل پاپہ تکمیل کو پہنچ گیا۔ میں سوکر اُٹھا، اپنے خواب کی تعبیر یوں کی کہ ولایت کاملہ کا سلسلہ مجھی پہ اختتام و انجام پذیر ہوگا۔ فتوحاتِ مکہ کے آغاز میں لکھتے ہیں: "پاک ہے وہ ذاتِ خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ خود ان کا عین ہے۔" اُس مولف کے پاس ابن عربی کے چند رسالات ہیں جو اپنے مصنف کے کفر کی اک سند ہیں۔ انہی رسالوں میں سے ایک رسالہ میں لکھتا ہے کہ مجھے جب معراج پر لے گئے تو میرے اور خدا کے درمیان چند مکالمات ہوئے اور اُس کی اصل عبارت کا مطلب یوں ہے۔ پس میں نے کہا اے مخاطب! میں تیری ہی دوسری ذات ہوں۔ اور تو میری، پس اگر تو یہ کہے کہ جب ہم میں من و تو نہیں ہیں اور تو تو ایک ہے تو پھر مجھ سے یہ راز و نیاز کیسا؟ تو میں جواب میں کہوں گا۔ مخاطب اور مخاطب (اسم مفعول اور اسم فاعل) ہونے کی وجہ کا اختلاف ہے، اور نہ حقیقت میں میرے اور تیرے درمیان کوئی اختلاف نہیں، جو ہے وہ محض اعتباری اختلاف ہے ؑ اور اس تخریب کا کفر سورج کی طرح عیاں اور گزرے ہوئے کل کی طرح واضح ہے ؑ۔

میر محمد باقر بن زین العابدین موسوی فوالناری صفہانی (۱۲۲۶-۱۳۱۲) ایک
فاصل ریسرچ سکالرز

ایک عالم محقق اور "روضات الجنات" جیسی گراں بہا کتاب کے مصنف اور اپنے دور کے بلند پایہ مجتہدوں، فقہیوں اور نامور مصنفوں میں سے تھے۔ اگلے پچھلے عالموں کے تراجم وسیع معلومات رکھتے تھے۔ مذکورہ بالا کتاب میں ابن عربی کو پہلے توڑے ظمطراتی کے القابات اور شاندار عنوانات کے ساتھ یاد کیا ہے؛ یہاں تک کہ اسے اہل کشف و شہود کا قطب اور عارفوں کے سلسلہ کے رکن عظیم تک لکھا ہے مگر پھر فوراً آگے چل کر ان پر تنقید شروع کر دیتے ہیں اور ان کے مقالات کو حیرت دہن ہائی کی حکایات پر مشتمل سمجھتے ہیں اور وحدت الوجود کی حقیقت پر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں اور ان کے علاوہ انہیں غیر صافی صوفیاء میں سے شمار کر کے تعارف کراتے ہیں؛ کیونکہ انہوں نے اپنی عبارات میں ہر نزدیک و دور کی عبارات اور ہر قدیم و جدید کے مطالب سے کچھ نہ کچھ نقل کیا ہے، سوائے اہل بیت مطہر کے جو علم و حکمت اور عصمت و طہارت کا خزانہ ہیں؛ لہذا جن لوگوں نے انہیں ممیت الدین (دین کو ہلاک کرنے والا) یا (ماچی الدین) (دین کو محو اور طیامیٹ کرنے والا) لکھا ہے، انہیں بالکل درست تصور کر کے ان کی تصدیق و تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کو موسوم کیا ہے ہمارے بعد کے آنے والے عارفوں میں سے کسی نے ممیت الدین سے (یعنی دین کو مٹانے والا) اور اس کو تعبیر کیا ہے ہمارے والد مرحوم نے ایسے لقب سے جو اس لقب سے بہتر ہے اور وہ ہے (ماچی الدین) یعنی دین کو زندہ نہیں کیا۔

حاج میرزا حسین نوری (۱۲۵۴-۱۳۲۰) خاتم محمد ثانی، شیخ اشیرخ متاخرین اور علمائے اسلام کے تراجم و دستاویزات اور شاہیر کے طبقات کے احوال کے سلسلے میں ایران کے ایک بہت بڑے ڈانا بزرگ نے اپنی کتاب مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل میں ابن عربی کی سخت مذمت کی؛

حتیٰ کہ مآصدر کو بھی ابن عربی کی تعریف و توصیف کرنے پہ سخت بُرا بھلا کہا ہے ؛ کیونکہ اس فاضل اہل محدث کی نظر میں عالموں اور تکلیف دہ زندگی بسر کرنے والوں میں فقط ابن عربی ہی نے شیعوں سے دشمنی برتی ہے ؛ کیونکہ اپنی کتاب ”فتوحات مکیہ“ میں وہ جہاں اقطاب پہ بحث کرتے ہیں، حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ، معاویہ بن یزیدؓ، عمر ابن عبدالعزیزؓ؛ حتیٰ کہ متوکلؓ کو بھی ایک ہی صف میں کھڑا کر دیا ہے اور انہیں ایسے قطب گنا ہے جو ظاہری خلافت کے مالک بھی ہیں اور باطنی خلافت کے بھی ؛ حالانکہ متوکلؓ وہی شخص ہے جس نے حضرت امام حسین کے مزار مقدس ان کی قبر کو ویران کرنے کا حکم دیا تھا اور لوگوں کو ان کے روضہ اقدس کی زیارت سے حکماً روک دیا تھا۔ پھر ابن عربی پہ شدید تنقیدات اس لیے بھی کی ہیں کہ وہ تمام گمراہیوں کی جڑ شیعوں کو سمجھتے ہیں اور اپنی کتاب ”مسافرة الابرار“ میں لکھا ہے کہ رجبیوں ایک ایسی جماعت ہے جن کی نفس کشی، ریاضیت اور تپسیا کی نشانی یہ ہے کہ رافضی انہیں سورؤں کی شکل میں نظر آتے ہیں۔^{۱۵۳}

۱۵۴
 کتاب ”لغبت النشور“ کے مصنف
 شیخ علی اکبر بن محسن اردبیلی | اس کتاب میں کئی مقامات پر وہ محی الدین ابن عربی کے عقائد پہ شدید اور کڑی نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اس کتاب کا مواد مصنف کی وسیع معلومات کے ساتھ ساتھ اس کی تنگ دلی اور انتہائی تعصب پہ بھی دلالت کرتا ہے۔ وہ دینی بزرگوں اور عالموں کی مذمت، بُرائی، لعن طعن اور ملامت کرتے وقت انصاف کے پہلو کو ملحوظ خاطر نہیں رکھتے اور حد اعتدال سے بہت متجاوز ہو کر غلو کی حدوں تک چلا جاتا ہے؛^{۱۵۵} جیسا کہ ابن سینا کو جو ارسطو کے مقلدین کے سردار تھے وہ گمراہ اور گمراہ کن کہتے ہیں۔ علوم دین کے صدر، مآصدر اور مجلس کفر کا صدر اور ملاحسن فیض کو جو شیعوں کے ایک نامور محدث اور مفسر تھے صرف اس لیے کافر اور لغو گو و بجا اسی کہتے ہیں کہ انہوں نے ابن عربی کی پیروی کی۔^{۱۵۶} حتیٰ کہ وہ تلامذہ کاظم خراسانی کو جو زمانے میں

کے شیعوں کی تقلید کے مرجع تھے مگر وہ راہ جہری اور گمراہ سمجھتے ہیں^{۱۵۹} باور آخر کا جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کہہ چکے ہیں، ابن عربی کی بھی بڑے شد و مد سے مذمت کرتے ہیں اور ان کو محبت الدین اول (یعنی دین کو ہلاک و تباہ کرنے والا) کہتے ہیں۔ اول کا درجہ ان کو شیخ احمد احسانی کے مقابلے میں دیا ہے، جسے محبت الدین ثانی کہا گیا۔ انھیں ملعون، بے دین، گمراہ، لعنتی، وحدت الوجود جیسے خبیث عقیدے کا مالک، تک کہہ دیا ہے اور ان کی کتاب "فصول الحکم کو فضول الحکم" کہا ہے۔^{۱۶۰} باوجودیکہ وہ ابن عربی کے بعض مسلوں پہ کڑی تنقید کرتے ہیں، لیکن ان کی تحریرات اور عبارات پر سوچ بچار سے کام لے کر انھیں خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی تنقیدات کی تمام تر توجیہ کا مرکز ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود اور ان کی دیگر شاخیں ہیں۔

اس گروہ کے ابن عربی پر اعتراضات اور تنقیدات پر بحث، تحقیق اور محاکمہ ان کی چھان بین اور پھر ان کے اور ابن عربی کے درمیان محاکمہ

فیصلہ کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنی نہایت لازم ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ بھی چکے ہیں کہ ان نقادوں اور معترضین ابن عربی کو علمی یا فلسفیانہ لحاظ سے غلط نہیں کہا۔ نہ ان کے اس پہلو پہ نکتہ چینی کی ہے کہ ان کا اصول عرفان سست و غلط تھا یا یہ کہ علمی لحاظ سے وہ کم پایہ یا معمولی انسان تھے؛ حتیٰ کہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ان میں سے اکثر و بیشتر ان کی معلومات کی وسعت اور علمی اطلاعات کے ذوق و کثرت کی تعریف بھی کی ہے۔ علم و عرفان میں ان کے بلند مقام کو سراہا ہے اور انھیں تصوف کے بہت بڑے پیشواؤں اور علم و حکمت کے اہم ستونوں میں شمار کیا ہے، بلکہ یہ ساری تنقیدات اور تمام تر اعتراضات فقط دینی اور مذہبی لحاظ سے کیے گئے ہیں، کیونکہ جب ان کے اصول عرفان کو آسمانی مذاہب، ادیان اور شریعت کے اصولوں اور گاہے ان کی دیگر برانچوں اور بالخصوص دین میں اسلام اور مذہب جعفریہ کے موافق و مطابق نہ پایا تو بال کی کھال اُدھیرنے لگے اور لعنتِ طامتہ پر زبان کھولی۔ انھیں کافر، لحد اور بے دین کہا، لیکن جاہل، نادان اور بے علم نہیں کہا۔

اب جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن عربی کے نقادوں اور معترضین کی تنقیدات، اُن کے اعتراضات اور لعن طعن کے سلسلہ میں ان کی نمائندگی توجہ مندرجہ ذیل امور پر مرکوز رہی ہے :

جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں کہ اکثر و بیشتر نقادوں اور معترضین کی توجہ اسی اصل کی طرف رہی ہے، اس لیے

۱- وحدت الوجود

کہ یہ ابن عربی کے تصوف کی بنا اور سنگ بنیاد یا زیادہ واضح اور صریح لفظوں میں ان کے اصول تصوف کی جڑ ہے، اگر اس کا مقصود جیسا کہ اس گروہ نے سمجھا ہے، وحدتِ مطلق ہے، یعنی کہ ابن عربی نے اگر کسی نہ کسی طرح یا کسی نہ کسی طریقے سے خالق و مخلوق، کلی آزاد و مقید اور ظاہر اور مظاہر میں کوئی فرق نہیں کیا، اور خدائے بزرگ و برتر کی رفعت و عظمت کا منکر نہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ خالق زوال پذیر ہو کر مخلوق ہی کے درجے پر اتر آیا ہے اور ہر لحاظ سے بعینہ مخلوق ہی کی طرح بن گیا ہے تو پھر اس صورت میں یہ مبدایا اصل انبیاء کی توحید کے برعکس اولیاء کی تعلیم کے خلاف اور آسمانی دینیوں اور شریعتوں کے منافی ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ مومنوں اور توحید کے اس اصول کے معتقدوں کو پورا حق حاصل ہوگا کہ وہ اس اصل کے معتقد اور فاعل آدمی کی ہر طرح تکفیر کر سکتے ہیں اور اس پر لعنت بھیج سکتے ہیں، لیکن جیسا کہ ان سے سخت ترین مخالفت ابن تیمیہ نے اشارہ کیا اور ہم بھی بڑی مفصل بحث کر چکے ہیں کہ ابن عربی نے اس اصل وحدت سے وحدتِ مطلق (ذاتِ باری تعالیٰ) کو مراد نہیں لیا، کیونکہ انہوں نے ظاہر و مظاہر مطلق اور مقید اور خالق و مخلوق کے درمیان فرق ملحوظ رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگ و برتر اور پاک ذات سے انکار نہیں کیا۔ نہ ہی اُس ذات پاک کو زوال پذیر کر کے مخلوق کے درجے تک لائے ہیں۔ انہوں نے خود سناحت کی ہے۔ اشیاء کی ماہیت وہ نہیں ہے جو ان کی ذات میں ہے بلکہ وہ جوہ ہے اور اشیاء اشیاء ہیں۔

ابن عربی کی وحدت حق اور مخلوق کے مقصود کی وضاحت کے لیے ہم نے پیچھے خاصی توجہ مبذول کی ہے کہ ان کی اصطلاح میں لفظ حق دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ حق تعالیٰ اپنی ذات میں جیسا کہ اوپر والی عبارت میں بھی بالصرحت کیا گیا ہے۔ دیگر اشیاء سے الگ اور بلند و برتر سے اور دوسرے حق جو مخلوق اور اشیاء میں جلوہ گر ہے اور وہ ان صفات سے متصف نہیں۔

ان کی مشہور عبارت ”مُبْحَانٌ مِّنْ اَظْهَرِ الْاَشْيَاءِ وَهُوَ عَيْنُهَا“ یعنی پاک ہے وہ ذات خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ بعینہ سب پر چیزیں ہیں جو ان کے ناقدین کے ہاتھوں میں عرب بن گیا۔ وہاں بھی لفظ حق کو اُنھوں نے اپنی آخری لفظوں میں استعمال کیا ہے، لہذا اس بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر کی جانے والی تنقیدات قابل تردید ہیں اور کیے جانے والے اعتراضات کے شافی جواب بھی دیئے جاسکتے ہیں۔

حلول و اتحاد جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ بعض انہیں حلول و اتحاد کا قائل سمجھتے تھے اور اس وجہ سے بڑی شدت اور زور شور سے لعن طعن اور تکفیر کا نشانہ بنایا۔ حالانکہ اُنھوں نے نہ صرف یہ کہ اتحاد و حلول کی نفی کی ہے، بلکہ اتحاد کو محال کیا ہے۔ اور اس پر اعتقاد رکھنے والے کو ^{۱۶۲}مکذوب اور اُس کے قائلوں کے لیے بھی فضول اور نادان کے الفاظ استعمال کیے ہیں؛ حتیٰ کہ ^{۱۶۳}انہیں موحدین کے زمرہ میں شامل نہیں کیا۔ ^{۱۶۴}حلول و اتحاد کی نفی کے بارے میں اس تمام صراحت اور اس عبارت کے بعد بڑی حیرت کی بات ہے کہ ان کے بعض نقاد اور بدگوان یہ حلول و اتحاد کی تہمت لگاتے ہیں۔ کبھی تو یوں نظر آتا ہے کہ ان لوگوں نے ابن عربی کی کتابوں کو مکمل غور و خوض سے پڑھا ہی نہیں اور شاید بعضوں نے تو ان کی تحریرات کی طرف رجوع کرنے کی زحمت تک گوارا نہ کی ہو اور فقط دوسروں سے سُنی سنائی بات یا ان کے عقاید کے اظہار کو سندان لیا اور اسی پر اکتفا کر لی حالانکہ وہ راوی خود بھی کوئی اتنے صاحب بصیرت یا عالم فاضل نہ تھے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ ان

کی وہ عبارات جن میں وہ بڑی صراحت سے ارتجاع و حلول کی نفی کرتے ہیں، وہ ان سے آشنا ہی نہ ہو سکے۔

یا پھر ان کے ارتجاع و حلول کے عقیدہ اور ان کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل پر پوری دقت اور چھان بین نہ کر سکے اور انھیں آپس میں خلط ملط کر کے ان میں کوئی تخصیص اور فرق نہ کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فقط وحدت الوجود پر دلالت کرنے والی عبارت کا مشاندہ کر کے انھیں حولی اور اتحادی قرار دے دیا اور آخر کار اس لا پر وہاں ہی اور بے توجہی کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین و شریعت کی حمایت کے عنوان سے اس بندہ خدا پر کفر کا الزام عاید کر دیا، حالانکہ جس دین و شریعت کے وہ حامی ہیں اسی کی رُسے کسی پر بے سوچے سمجھے تہمت لگانا ایک گناہ کبیرہ ہے، لیکن اس کے باوجود بھی ان کو معذور سمجھا جاسکتا ہے، اس لیے کہ اس عمل میں ان کی نیت نیک تھی۔ دراصل وہ چاہتے یہ تھے کہ ایسے اعمال سے، دین و شریعت کے حلقے کو جو واقعی ان کی نظر میں بہت عزیز و محترم تھا، ہر امکانی اور احتمالی خطرے سے بچاسکیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک گروہ نے ان پر پر شریعت کو ملحوظ خاطر نہ رکھنا

نکتہ چینی کی اور تہمت تک بھی لگائی کہ وہ شریعت کے نہ تھے، دین اسلام کے مقرر کردہ حلال و حرام کو ملحوظ خاطر نہ رکھتے تھے، حتیٰ کہ تمام آسمانی کتابوں اور رسولان حق کے منکر اور ہر قسم کی شرمگاہوں کو حلال قرار دینے والے تھے جب کہ وہ خود اپنے دور کے ایک نامور محدث اور بہت بڑے فقیہ تھے جو دین اسلام کے احکام کی بحث و اجتہاد میں مشغول رہے اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر شریعت کی اہمیت اور اس کو ملحوظ رکھنے کے لزوم کو بتاتے اور جلاتے رہے۔ عامۃ المسلمین کو اس کی مخالفت اور وگردانی سے متنبہ کرتے رہے اور شد و مد سے انھیں خبردار کرتے رہے کہ شرع محمدیؐ کو ہرگز پس پشت نہ ڈالیں اور نہ کوئی بنیادین اور نبوی شرح آنے پائے کیونکہ تشریحی رسالت کا دور ختم ہو چکا ہے اور شرع محمدیؐ تمام شریعتوں کی خاتم ہے اور اسی طرح انھوں نے

تاکید رکھا ہے کہ ولی شریعت رسولؐ کے تابع ہوتا ہے، وہ خود شارع نہیں ہوتا اور اس دنیا میں شرع کا تراژڈ سرکاری عالموں اور مفتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ اگر اولیاء میں سے کوئی اپنے فرض کی سوجھ بوجھ رکھنے کے باوجود بھی میزان شرع کی حد کو کھپاند کر شریعت کی راہ سے بھٹک جائے اور یہ بات حاکم شرع کے پاس پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو پھر اس پر شرعی حد لازم ہو جائے گی اور اپنے اس کام کے لیے خدا سے نیک اجر کے مستحق بھی ہوں گے خواہ وہ ولی منصور حلاج کی طرح اپنی ذات میں بے گناہ ہی کیوں نہ ہو۔^{۱۶۶} جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ وہ شرعی احکام و حدود کے اجر کو لازم سمجھتے تھے اور ان کے جاری کرنے والوں کی آبرو اور اہمیت کے ہی قائل تھے؛ حتیٰ کہ منصور حلاج جیسے نامور عارف اور انہی جیسے دیگر عارفوں کے خلاف فتویٰ دینے والوں کی نہ صرف بریت کی ہے بلکہ ان کو ماجور من عند اللہ بھی کہتا ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ذکر آچکا ہے۔ انہوں نے جو خط امام فخر رازی کو لکھا اس میں ان کو ریاضت، مجاہدت اور خلوت کی ہدایت دیتے وقت اسے خبردار بھی کیا کہ وہ سب ریاضات، مجاہدات اور خلوت شرع کے مطابق ہونی چاہئیں اور جنہیں حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز سمجھا ہو، لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات خاص توجہ کے قابل ہے اور جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے یہ پتہ نہیں کہ وہ شریعت پر عمل کرنے میں پوری نکتہ سنجی سے کام لیتے تھے یا نہیں، لیکن یہ ضرور معلوم ہے کہ فرد نہ تو انبیاء رسولوں کے منکر تھے اور نہ ہی ان کی شریعتوں کے۔

جیسا کہ ہم پہلے ابواب میں دیکھ آئے ہیں کہ شیعوں کے بعض عالموں اور

ولایت عارفوں نے مسئلہ ولایت پر ان پر مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر نکتہ چینی اور لعنت ملامت کی ہے۔ پہلی وجہ ان کا اپنا ولایت کا دعویٰ، دوسری وجہ خاتم الاولیاء ہونے کا دعویٰ، تیسری وجہ ولایت مطلقہ کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے ثابت کرنے کی کوشش، چوتھی وجہ حضرت امام مہدی موعود کا اپنے نانا کی شریعت کے اعلان کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا محتاج ہونا، پانچویں وجہ

یہ کہ مقام ولایت پر گواہان کے طور پر حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے نام تو لیے ہیں لیکن حضرت علیؓ اور ان کی آل اولاد کا نام تک نہیں لیا۔ پہلی وجہ کے لیے پھر تھپے کی طرف توجیہ کیجئے ہم کہہ چکے ہیں۔ ولایت کے عام معنی بھی ہیں اور خاص معنی بھی اور جو لوگ ان معانی یا اوصاف سے متصف ہوں، ان پر ولایت یا لفظ ولی کا اطلاق جائز ہے اور شیعہ حضرات کے عالموں اور عارفوں مثلاً سعد الدین حموی اور ستید حیدر آملی وغیرہ کا یہ دعویٰ کہ لفظ ولی کا اطلاق سوائے بارہ اماموں کے اور کسی پر نہ ناجائز ہے، بالکل بے دلیل ہے کہ بظاہر اس سلسلہ میں نہ تو شارع (حضرت رسول اکرمؐ) اور نہ ہی خود ان لوگوں کی طرف سے کوئی رکاوٹ یا مانعت کی گئی ہے۔ اس کے برعکس اسلامی فقہ و فرہنگ اور کتاب و سنت کی کئی موافق پر ولی اور ولایت کے عنوان کا ان بزرگوں (اماموں) کے علاوہ بھی اطلاق لیا گیا ہے۔ اس بنا پر اگر ولایت سے مراد علم و عرفان و روحانیت کا وہ خاص درجہ ہے جس کے حصول میں سالکانِ طریقت بڑی جدوجہد سے کامیاب ہوتے تو پھر اس صورت میں راہِ طریقت کے سالکوں اور حقیقتِ حقہ کے متلاشیوں کا دعویٰ، ابن عربی مسئلہ طور پر جن کے پیشواؤں میں سے تھے۔ بعید از قیاس معلوم نہیں ہونا۔ اور ان پر لفظ ولی کے اطلاق میں کوئی رکاوٹ دکھائی نہیں دیتی اور تذکرۃ الاولیاء^{۱۶۸}، "جمہرہ الاولیاء^{۱۶۹} جیسی کتابوں کا لکھا جاتا ہے تو اولیائے دین کے نظر یہ اور نہ ہی اسلامی فرہنگ کے خلاف ہے۔ جہاں تک دوسری تیسری اور چوتھی وجہ کا تعلق ہے جن سب کا اپنا مزاج ختم ولایت پر ہے ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ ختم ولایت کے سلسلہ میں اک اضطراب و پریشانی کی جھلک ہے، لگاتار وہ متضاد اور تردیدی اور متباہن بھی ہیں۔ آپ کہہ سکتے کہ اس مسئلہ میں ان کا عقیدہ راسخ اور ان کی بات قطعی نہ تھی۔

ولایت کو نبوت پر ترجیح دینا جیسا کہ ہم نے دیکھ لیا ایک گروہ انہیں اس وجہ سے بھی تنقید کا نشانہ بناتا ہے کہ وہ ولایت کو نبوت پر برتری دیتے ہیں۔ اس بارے میں بھی ہمیں پچھلی باتوں پر ہی غور اور توجہ

کرنا ہوگی۔ انہوں نے ولایت کو نبوت پر قطعاً ترجیح نہیں دی وہ کسی غیر نبی کی ولایت کو کسی نبی کی نبوت پر ترجیح دینے کے قائل نہ تھے، حتیٰ کہ انہوں نے صراحتاً تاکید کی ہے کہ اگرچہ ولایت کے عالی شان مرتبہ اور عظیم شاندارہ درجہ ہے لیکن پھر بھی نبوت سے منسلک ہوا ہے اور اسی سے اکتساب فیض کرتا ہے، بلکہ نبی کے مقام ولایت کو اُس کے مقام رسالت سے افضل گنتے ہیں اور اس درجہ کو اُس سے زیادہ افضل اور مکمل شمار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ کہ ولایت نبی کے حکم کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ سے ہے اور اُسے دائمی لبتنا اور دوام حاصل ہے، لیکن اُس کی رسالت کے حکم کا تعلق خلقِ خدا سے ہے، وہ مرور زمانہ اور ادائیگی فرض کے بعد رو بہ زوال اور منقطع ہوتا ہے۔

شیعوں سے جھگڑا اور دشمنی | جیسا کہ ذکر آچکا ہے، شیعہ عالموں کے ایک گروہ نے اُن کو اس لیے بھی اپنی تنقید و لعن طعن کا

نشانیہ بنایا ہے کہ اُنہیں شیعوں سے سخت دشمنی تھی۔ پہلے تو یہ کہ اپنی کتابوں اور رسالوں میں اُنہوں نے ہر جگہ اور ہر کسی سے کوئی نہ کوئی روایت کی ہے، سوائے اہل بیتِ مطہرین کے، دوسرے یہ کہ اُنہوں نے بعض خلیفوں کو جن میں خلیفہ متوکل عباسی بھی شامل ہے، غوث و قطب کہا ہے جنہیں ظاہری خلافت بھی حاصل تھی اور باطنی خلافت بھی۔ حالانکہ یہی خلیفہ متوکل شیعوں اور اماموں کا سخت دشمن تھا، حتیٰ کہ اُس نے حضرت امام حسینؑ کے روضہ اقدس کو گرانے اور ڈھانے کا حکم دیا تھا اور لوگوں کو مزارِ شریف کی زیارت سے روک دیا تھا۔ تیسرے یہ کہ اپنی کتاب ”فتوحاتِ مکّہ“ میں لکھا ہے کہ جیسیوں اپنے کشف کے دوران رافضیوں کو سور کی شکل میں دیکھتے ہیں مگر یہ جو کہا گیا ہے کہ اہل بیتِ مطہرین کے متعلق ان سے کچھ بھی منقول نہیں درست نہیں ہے، کیونکہ اُنہوں نے ”فتوحاتِ مکّہ“ اور اپنی دیگر تالیفات میں بھی متعدد مقامات پر شیعوں کے اماموں سے روایات نقل کی ہیں۔ نمونہ کے طور پر ہم مندرجہ ذیل موارد کو یادداشت کے لیے پیش کرتے ہیں۔

۱۔ منقول ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ ابن ابی طالب سے کہ بے شک وحی رسول اللہ کے بعد منقطع ہو چکی ہے اور نہیں بچا سہا کے ہاتھ میں کچھ بھی سوائے اس کے کہ کسی آدمی کو اس قرآن پاک کے سمجھنے کی استعداد دی جائے۔

۲۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ابن ابی طالب علم الافراد کے بارے میں فرمایا کرتے تھے اور وہ خود اپنے سینے پر ہاتھ مار کر اور سینہ ابھار کر (تکان کر) یہ کہا کرتے تھے کہ بے شک یہاں بہت سارے ایسے علوم ہیں، اے کاش میں ان کو اٹھانے والا پاسکتا۔

۳۔ علم الافراد کے اسی علم کے متعلق علی ابن حسین بن علی بن ابی طالب بن العابدین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "اے میرے رب کتنے ہی جو ہر علم ہیں کہ اگر میں اُسے ظاہر کر دوں تو مجھ سے یہ کہا جاتا کہ ان لوگوں میں سے ہے جو بتوں کی پریش کرتے ہیں اور مسلمان میرے خون کو حلال قرار دیتے اور اپنے کیسے ہوتے بدترین عمل کو بھی اچھا سمجھتے ہیں۔"

۴۔ جوعفر بن محمد صادق سے روایت ہے کہ انھوں نے اپنے باپ محمد بن علی اور انھوں نے اپنے والد علی بن حسن اور انھوں نے اپنے باپ حسین ابن علی اور انھوں نے اپنے والد بزرگوار حضرت علی ابن ابی طالب سے رسول اللہ کی زبان مبارک سے سنا کہ قوم کا مولیٰ ہم عہد خود اپنی قوم ہی سے ہوتا ہے۔

۵۔ ہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہ روایت سنی، جب آپ نے فرمایا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے وصیت فرمائی اور کہا کہ اے علیؑ میں تجھے وصیت کرتا ہوں اس کو یاد رکھنا۔ جب تک سری وصیت کو یاد رکھو خیر و برکت اور سبکی سے بہرہ باب رہو گے۔ یاد رکھو مومن کی ہیں علامتیں ہیں۔ نماز، روزہ اور زکوٰۃ۔

۶۔ علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم لوگوں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے قیامت کی نشانیوں کے متعلق پوچھا تو حضور پاک نے جواب دیا۔ جب تم دیکھو کہ یہ

لوگ حق کو ضائع کر رہے ہیں۔ نمازیں فوت ہو رہی ہیں۔ تقف یعنی شادی شدہ عورتوں پر زنا کی تہمتیں عام لگ رہی ہیں۔ جھوٹے بولنے کو جائز سمجھا جا رہا ہے۔ رشوت کا عام دور دورہ ہے۔ مضبوط مستحکم عمارات تعمیر کی جا رہی ہیں۔ دولت مندوں کو بزرگ سمجھا جا رہا ہے تو سمجھ لو کہ قیامت بس عنقریب آنے والی ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے حسنؑ سے ایک دن کہا کہ اے میرے بیٹے اپنے دوست کے لیے اپنی ساری محبت خرچ کر دے۔ اس کی طرف سے کئی طور پر مطمئن نہ ہو جا۔ اسے پوری ننگسادی دے دے مگر اپنے راز نہ بتا دے (نہ بتا) علاوہ ازیں کہ انھوں نے اپنی تالیفات میں شیعہ اماموں کی روایات نقل کرنے کا اہتمام کیا۔ بعض مقامات پر ان کی ولایت کا بھی اعتراف کیا اور ان کے لیے انبیاء کے مساوی مقام کے قائل ہیں۔ چنانچہ کتاب "فتوحات مکیہ" کے دوسرے سترھویں باب میں جہاں وہ معرفتِ منزلِ قطبؑ، اماموںؑ اور حضور پاکؐ کی مناجات پر بحث کرتے ہیں، صاف لکھتے ہیں۔ جان لو۔ اللہ اپنی طرف سے روح کے ساتھ تمھاری مدد کرے۔ بے شک انبیاء میں سے جن لوگوں نے اس منزل کو حقیقتاً پایا وہ چار ہیں۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت اسحاق علیہ السلام اور اولیاء میں سے دو ہیں۔ حضرت حسن علیہ السلام اور حضرت حسینؑ پھر اسی کتاب میں اس اُمتِ محمدیہ کے جملہ علماء یعنی عالمانِ اُمتِ مسلمہ، کہ صحابہ کرام پر مشتمل تھے، جنھوں نے رسول اللہ علیہ وسلم کے حالات اور ان کے علوم کے دوزوار اور کو اس اُمتِ محمدیہ کے لیے محفوظ رکھا؛ ان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، سلمان فارسی اور ابن عباسؓ کے نام لیتے ہیں اور باقی کسی اور خلیفہ کا نام نہیں لیا۔ آخر میں حضرت ابوہریرہؓ و حضرت حذیفہؓ اور تابعین میں سے حسن بصری، مالک بن دینار اور ان جیسے دوسروں کو بھی اپنی بزرگواریوں کی صف میں کھڑا کرتے ہیں۔ اور پھر ان آیات جن کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ واجبات کو پورا کرتے ہیں، اور ایسے

دن سے ڈرتے تھے جس کی سختی عام ہوگی اور وہ لوگ محض خدا کی محبت سے غریب اور
 یتیم اور قیدی کو کھانا کھلانے ہیں (سورہ الدھر سورۃ شماره ۷۶۔ آیات شماره ۷۶-۸۰)
 آیات حاشیہ میں ملاحظہ ہوں ^{۱۸۲}۔ ان آیات کے شانِ نزول کے بارے میں محدثین کا
 بن عبد الرحمن بن عبد الکریم کی زبانی روایت کی ہے کہ آنسوں نے عمر ابن عبد الحمید اور
 آنسوں نے عبد اللہ ابن عباس سے سنا کہ بچپن میں حضرت امام حسن اور امام حسینؑ بیمار ہو
 گئے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو جریض اور حضرت عمرؓ کی معیت میں ان کی
 بیمار پرسی کو گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ اے ابوالحسن اگر اپنے بچوں کے
 لیے کوئی منت مانو تو خدا انھیں شفا دے گا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا میں شکرانے کے طور
 پر تین دن روزہ رکھوں گا۔ بی بی فاطمہؓ نے بھی فرمایا کہ میں تین نفلی روزے رکھوں گی
 بچوں یعنی حسین نے بھی کہا کہ ہم بھی تین تین روزے رکھیں گے۔ ان کی نوکرانی فہستہ نے
 کہا کہ میں بھی تین روزے رکھوں گی۔ ^{۱۸۳}

پس اللہ تعالیٰ نے ان دونوں بچوں کو عافیت کا لباس پہنایا یعنی صحت عطا فرمائی
 اور آنسوں نے اپنی منتوں کے مطابق روزہ رکھا۔ چونکہ گھر میں بجز نام خدا کھانے کو کچھ بھی
 نہ تھا، حضرت علیؓ اپنے یہودی ہمسائے شمعون کے پاس گئے جو مدینہ میں اون کا کاروبار
 کرتا تھا۔ اُس سے پرانی اور کٹی پٹی الجھی ہوئی اون ^{۱۸۴} کا ایک گچھا لیا تاکہ رسول خدا کی بیٹی
 حضرت بی بی فاطمہؓ اُسے کات کر ٹمائے تو اس کے بدلے میں یہودی انھیں تین صاع
 جو ر صاع = تقریباً ۳ کیلو گرام ^{۱۸۵} سے گا۔ حضرت علیؓ نے لوٹ کر بی بی پاک کو اس معاملہ سے
 آگاہ فرمایا تو انھوں نے قبول کر لیا۔ اُس گچھے کا ایک تہائی کات کر ایک صاع جو لے
 لیے۔ اُسے اپنے دست مبارک سے پسیا اور گوندھا اور اُس سے پانچ چپاتیاں یعنی کہ
 ہر فرد خانہ کے لیے ایک ایک چپاتی پکائی۔ حضرت علیؓ نے نماز مغرب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 ساتھ ادائیگی۔ لوٹ کر گھر آئے، دسترخوان بچھایا گیا اور وہ سب اس کے گرد بیٹھ گئے،
 جوہنی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پہلا نقرہ اٹھایا تو کسی مسکین نے دروازے پہ
 صدا کی کہ اے اہل بیت پیغمبر تم پر خدا کی سلامتی ہو۔ میں مسلمان مسکینوں میں سے ایک

مسکین ہوں اٹھو کا ہوں جو کچھ کھا رہے ہو اس میں سے مجھے بھی کھلاؤ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہاتھ والا لقمہ دسترخوان پر رکھ دیا اور بی بی فاطمہ سے کہا کہ اس مسکین کو کھلاؤ۔ حضرت بی بی فاطمہ نے اطاعت کرتے ہوئے جو کچھ دسترخوان پر تھا اس مسکین کے حوالے کر دیا اور ان لوگوں نے پانی سے انطاری کی اور ٹھوکے سوئے۔ اگلے دن پھر روزہ رکھا اور حضرت بی بی فاطمہ نے اُون کا ایک تہائی حصہ پھر کانا اور اس کے بدلے ایک صاع جو حاصل کیے۔ اُسے پیسا، گوندھا اور پھر پانچ روٹیاں پکائیں، نماز مغرب حضور سرور کائنات کے ساتھ پڑھ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ گھر پہنچے۔ پھر دسترخوان اٹھا یا گیا، اور روزدار اقطار کے لیے بیٹھ گئے۔ جو نبی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پہلا لقمہ اٹھایا، اچانک دروازے پر کسی یتیم کی صدا بلند ہوئی کہ اہل بیت پیغمبر آپ رضی اللہ عنہ پر خدا کی سلامتی ہو۔ میں یتیم مسلمانوں میں سے ایک بے سہارا یتیم ہوں، جو کچھ کھانے لگے ہو اس میں سے کچھ مجھے بھی کھلاؤ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فوراً لقمہ دسترخوان پر رکھ دیا اور بی بی پاک کو اشارہ کیا یتیم کو کھلا دے۔ بی بی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حکم دل و جان سے بجالائی اور وہ کھانا اٹھا کر یتیم کو دے دیا۔ خود پانی سے روزہ نفاذ کر لیا اور اس رات بھی ٹھوکے سوئے۔ اگلے دن پھر روزہ رکھا۔ اُس دن بھی بی بی پاک نے باقی ماندہ اُون کو کانا اور ایک صاع جو بدلے میں لے لیے اور حسب معمول اُسے پیسا، گوندھا اور پھر پانچ روٹیاں پکائیں۔ نماز مغرب حضور پاک کے ساتھ ادا کر کے حضرت علی رضی اللہ عنہ گھر واپس آئے۔ اُن کے سامنے دسترخوان بچھا دیا۔ وہ بیٹھ گئے اور جو نبی پہلا لقمہ ٹوڑا تو دروازے پر کسی قیدی کی صدا اُبھری کہ اے اہل بیت پیغمبر آپ رضی اللہ عنہ پر خدا کی سلامتی ہو میں مسلمان قیدیوں میں سے ایک قیدی ہوں، کانروں نے ہمیں قیدی بنا کر نہنجیروں میں جکڑ دیا، مگر کھانا نہ دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے لقمہ دہیں رکھ دیا اور بی بی پاک کو اشارہ کیا کہ اُسے کھلاؤ، حضرت بی بی فاطمہ نے تعیل ارشاد کرتے ہوئے دسترخوان کا کھانا اُس کے حوالے کرتے ہوئے فقط یہی فرمایا کہ اب جو بھی باقی نہیں بچے اور میرے بچے بھی سخت ٹھوکے ہیں۔ خود وہ سب ٹھوکے سو گئے۔ چونکہ منت پوری ہو چکی تھی، اگلے دن اُنہوں نے روزہ نہ رکھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور امام حسن رضی اللہ عنہ و امام حسین رضی اللہ عنہ حضور

سرور کائناتؐ کی خدمت میں گئے، بچے بھوک کی شدت کی وجہ سے چوزوں کی طرح کانپ رہے تھے؛ حضور پاکؐ یہ حال دیکھ کر متفکر ہوئے فرمایا، چلو ناظمہؓ کی طرف چلتے ہیں۔ جب وہاں پہنچے تو بی بی پاکؓ کو گوشہٴ عبادت میں پایا۔ بھوک کی شدت سے پیٹ کمر سے چپکا ہوا اور آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی تھیں۔ نبی کریمؐ نے بی بی ناظمہؓ کو اس حال میں دیکھا تو انبیات کا نعرہ بلند کیا۔ اُس وقت حضرت جبریلؑ نازل ہوئے اور عرض کی یہ لیجئے یا رسول اللہ! آپ کے اہل بیت کے لیے یہ شیریں و گوارا ثابت ہو۔ حضور پاکؐ نے فرمایا جبریلؑ کیا لے لوں حضرت جبریلؑ نے یہ آیت پڑھی: "يَطْمَعُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَبْلَةٍ مَسْكِينًا وَبَيْتِيًّا وَاسِيرًا وَكَانَ سَعْيُكَ مَشْكُورًا" (یعنی وہ لوگ محض خدا کی محبت سے غریب، یتیم اور قیدی کو کھانا کلاتے ہیں، اور تمہاری سعی قبول ہوئی)۔^{۱۸۶}

جیسا کہ آپ نے دیکھ ہی لیا کہ ابن عربی نے یہ واقعہ ان بزرگواروں کے تقویٰ، پاکیزگی، طہارت، روحانیت اور انتہائی انسان دوستی اور احسان و ایثار کے سلسلہ میں حکایت کیا ہے اور بڑی اہمیت دے کر خوب چھان بین کے بعد نقل کیا ہے اور اس طرح ان کے ایمان اور احسان کے بلند ترین مقام کی تعریف و توصیف کی ہے اور ضمناً اُن سے اپنی محبت اور عقیدت کا اظہار بھی کر دیا ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اہل بیت سے محبت کو حضورؐ پیغمبر اسلام سے محبت کے برابر سمجھتے ہیں اور صراحتاً کہا ہے کہ اہل بیت سے دشمنی و خیانت فی الحقیقت حضور نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے دشمنی اور خیانت ہے۔ چنانچہ وہ فتوحاتِ مکہ میں لکھتے ہیں کہ بڑوگ رسول اللہ کے اہل بیت سے دشمنی رکھتے اور اُن سے خیانت برتتے ہیں، بلاشبہ وہ حضور پاکؐ ہی سے دشمنی رکھتے اور اُن سے خیانت برتتے ہیں۔ ہم یہ فرض ہے کہ جس طرح ہم رسول اللہ سے محبت کرتے ہیں اُن کے اہل بیت سے بھی اسی طرح محبت کریں اور اُن سے دشمنی اور کراہت سے احتراز کریں اور سچیں۔ اس کے بعد مزید لکھتے ہیں کہ مگر معظمہ میں ایک بڑے معتبر آدمی نے مجھے اپنے منقول بتایا کہ مجھ

میں مجھے فرزند ان فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ان کے اعمال کی وجہ سے نفرت تھی۔ ایک رات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر نیک اختر بی بی فاطمہ رضی اللہ عنہا کو خواب میں دیکھا اور لٹ کیا کہ وہ مجھ سے پہلو بچا کر اپنے رُونے مبارک دوسری طرف پھر رہی تھیں، میں نے سلام عرض کیا اور ان سے احترام و اجتناب کے متعلق پوچھا تو جواب میں فرمایا تو میرے فرزندوں کی بدگوئی کرتا ہے۔ میں نے عرض کی اے بانوی محترم آپ لوگوں کے متعلق ان کے کاموں کو مشاہدہ نہیں فرماتیں۔ فرمایا کیا وہ میری آل و اولاد نہیں ہیں؟

پس میں نے فوراً اپنے فعل سے توبہ کی اور بی بی پاک نے مجھے خوش بختی کی دُعا دی اور میری آنکھ کھل گئی۔ پس مذکورہ بالا واقعہ کو نقل کرنے کے بعد ابن عربی نے مندرجہ ذیل شعر کہے (جو حاشیہ میں درج ہیں اور ان کا مطلب یوں ہے) :

بزرگی اور سرداری میں کسی کو اہل بیت کا مد مقابل مت سمجھ کیونکہ بزرگی و قیادت کے فی الحقیقت وہی سزاوار ہیں۔ ان سے دشمنی رکھنا راست بازوں کے لیے بھی زبان کا موجب اور ان کی دوستی کا درجہ رکھتی ہے۔ پس آپ نے ملاحظہ فرمایا، کہ ابن عربی نے ائمہ کرام کی احادیث کو بھی اپنی تصنیفات و تالیفات میں نقل کیا ہے اور ان کے فضائل اور مناقب کا ذکر بھی کیا ہے اور ان شرفاء اور بزرگواروں کا نام بڑے ادب و احترام اور نیا ز مندی سے لیا ہے اور ان سے کسی قسم کی عداوت یا دشمنی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اس نے تو ان کی دشمنی کو موجب زبان کہا اور ان کی دوستی کو عبادت کا درجہ لکھا۔ قصہ کوتاہ یہ کہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں اور آئندہ بھی کہیں گے کہ وہ شیعہ نہیں تھے کہ فقط شیعہ اماموں ہی سے روایات احادیث نقل کرتے اور فقط انہی کے فضائل و مناقب بیان کرتے اور فقط انہی کو انہی کی نسبت پیار و محبت کا اظہار کرتے؛ لہذا انہوں نے دوسروں سے بھی احادیث نقل کی ہیں اور ان کے فضائل اور مناقب کا بھی قائل تھا لیکن متوکل عباسی جس نے حضرت امام رضی اللہ عنہ کے روضہ اقدس کو ڈھانے اور اجاڑنے کا حکم دیا، کے

متعلق یہ اعتراض کہ ابن عربی نے اس کی تعریف کی ہے اور اُسے ان اقطاب میں سے سمجھا جو ظاہری خلافت کے مالک بھی ہیں اور باطنی خلافت کے بھی، یہ اعتراض بجا، یہ اُن پر عائد ہوتا ہے۔ اپنی کتاب "فتوحات مکیہ" میں یہ لکھا ہے ^{۱۸۹} اور یہ احتمال کہ وہ متوکل کے اس محررہ اور قابل نفرت کام سے آگاہی نہ رکھتا ہو بہت ضعیف ہے اور اک بودی دلیل بھی کیونکہ وہ اپنے دور کے آگاہ ترین اور مطلع ترین انسانوں میں سے تھا۔

ٹھیک ہے کہ اپنی کتاب "محاضرة الابرار میں جہاں وہ اسی متوکل کی خلافت کا حال لکھتے ہیں ^{۱۹۰}۔ اس ظلم اور اس شرمناک فعل کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتے لیکن یہ بات اُس کے اس واقعہ سے مطلع نہ ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ اس کتاب میں بنیادی طور پر ابن عربی نے اختصار سے کام لیا ہے اور کسی خلیفہ کے اعمال و افعال کے متعلق کوئی بات نہیں لکھی بلکہ محض اُن کے نام و نشان، مدتِ خلافت، تاریخ پیدائش اور وفات پر اُن کے حاجب وزیروں اور فاضیوں کے ناموں پر اکتفا کی ہے۔

یہ اعتراض کہ اُنھوں نے کہا ہے کہ جب سب سے پہلے اپنے کشف میں رافضیوں اور سوڑوں کی شکل میں دیکھتے ہیں بھی اُس پر غایب ہوتا ہے، کیونکہ افسوس کا مقام ہے کہ یہ بات اُن کی کتاب "فتوحات مکیہ" میں لکھی ہوئی ہے ^{۱۹۱}۔ اگر اس لفظ نظر سے دیکھا جائے کہ وہ ایک شعی مسلمانی تھے اور شیعوں کے مخالفت جو اُن کے اپنے قول کے مطابق حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں انتہائی مبالغے سے کام لیتے ہیں ^{۱۹۲} تو اک نظر ہی بات معلوم ہوتی ہے، لیکن دوسرے لفظ نگاہ سے کہ وہ خود کو ایک صاف دل صوفی اور سچا عارف سمجھتے ہیں، یہ بات بہت بعید اور غیر اغلب دکھائی دیتی ہے، کیونکہ ایک سچے عارف کو وہ بھی وحدت الوجودی عارف کو جو کبھی کبھی وحدت ادیان کا اعلمان بھی کر گزرتا ہو، لوگوں کے مذہب اور اُن کے عقاید کی اقسام سے کیا کام؟ ایک عارف یہ کیسے روا د جائز سمجھ سکتا ہے کہ کسی کو اُس کے اپنے خاص عقیدہ یا مذہب کی بنا پر حقیر سمجھ کر اتنی ہنسک اور

ذلت کرے کہ انسانی مرتبہ سے گر کر ان کی صورت و سیرت کو ستور کے ادنیٰ مقام تک لے آئے یا کم از کم جن لوگوں نے ایسے الفاظ اپنی زبان سے نکالے ہیں ایسے کوتاہ بین اشخاص کو بزرگ سمجھ کر ان کا احترام کرے اور ان کے دعووں کو بڑی آفتاب سے نقل کرے اور پھر بھی اپنے آپ کو اولیاء اللہ میں سے تصور کرے۔ خلاصہ کلام یہ کہ اس قسم کے اقوال ابن عربی کے علم و عرفان، آزادہ روی اور آزاد منشی سے موافقت نہیں رکھتے۔ اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم یہ سمجھیں کہ یہ اقوال ان کے نہیں ہیں اور ہم بھی شعرانی کے ہمنوا ہو کر وہی کہیں جو شعرانی نے کہا ہے کہ ابن عربی کی کتابوں میں تحریف ہوئی ہے اور بعض غلط اور ناروا باتیں ان سے منسوب کر دی گئی ہیں۔^{۱۹۳}

عذاب کے تمام ملتوں کا نجات پانا | پھر ان پر یہ اعتراض بھی ہے کہ وہ آخر کار تمام

کافروں کو بھی نجات یافتہ اور بخشا ہوا سمجھتے ہیں اور اس امر کے قائل ہیں کہ عذاب بمعنی دکھ، درد یا شکنجہ ہے تو یہ کفار سے بھی منقطع ہو جائے گا۔ انہوں نے لکھا ہے کہ کفار بھی اگرچہ دوزخ میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور اس سے کبھی باہر نہ نکل سکیں گے لیکن دنت گزرنے کے ساتھ ساتھ اہل شے کے عادی ہو کر آگ سے انس اور آفت پیدا ہو جائے گی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عذاب کے درد شکنجہ والاد درختم ہو جائے گا۔ اس حالت میں عذاب پھر اپنے مزے والی شیرینی کا عذاب رہ جائے گا کیونکہ یہ لفظ عذاب دراصل عذاب ہی سے تو نکلا ہوا ہے۔

شعرانی کے دعوے کے برعکس جیسا کہ خود ابن عربی کی بعض عبارات دلالت

کرتی ہیں اور ان کے بعض پیروکاروں اور مفسروں نے بھی یہی سمجھا ہے۔^{۱۹۵} یہ اعتراض بھی ان پر عائد ہوتا ہے کہ وہ کفار اور تمام گنہگاروں کے عذاب (جس کے معنی درد شکنجہ ہیں) کے خاتمے کے قائل تھے اور یہ قول اجماع اُمت کے عقیدہ کے خلاف ہے، اس لیے کہ شیعہ دُستی سبھی مسلمان متفق الرائے ہیں کہ جس طرح اہل بہشت، وہاں دائمی طور پر

رہیں گے ویسے ہی کفار بھی جہنم میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور جو کچھ درد اور سزا و شکنجہ ہیں
 گے ^{۱۹۹} لیکن ابن عربی نے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، باوجودیکہ ظاہراً اس سلسلہ میں اجماع
 اُمت کی مخالفت نہیں کی، اس لیے کہ وہ بھی بظاہر کفار کے دوزخ میں دائمی طور
 پر رہنے کے قائل ہیں اور ان کے عذاب کو دائمی سمجھتے ہیں مگر فی الحقیقت انہوں نے اجماع اُمت
 کے اُلٹ اور الٹھی بات کہی ہے، کیونکہ اس نے ایک بڑے خوفناک اور نرالی عقیدے
 کا اظہار کیا ہے کہ دوزخ میں اک مدت رہنے کے بعد کفار کو آتش دوزخ سے عادت
 اور انس و الفت پیدا ہو جائے گی جس کے نتیجے میں آگ ان کے لیے شیریں و گوارا ہو
 جائے گی اور عذاب عذاب میں بدل جائے گا بالکل اسی طرح جس طرح کہ آگ حضرت
 ابراہیمؑ پر سلامتی اور ٹھنڈک کا باعث بنی اس لیے کہ خدا کی رحمت اُس کے قہر و غضب
 پر سبقت رکھتی ہے۔ پس آپ نے ملاحظہ کیا کہ اس لفظ عذاب کو اس کے اصطلاحی
 معنوں (یعنی درد و شکنجہ) سے بڑی چابکدستی سے خارج کیا اور اُس کی جگہ اس
 کے غیر اصطلاحی معنی کے قائل ہوئے اور یوں عامۃ المسلمین کے عقیدے یعنی کفار
 کے آگ اور عذاب الہی میں دائمی گرفتاری سے بظاہر اپنی طرف سے کوئی مخالفت
 نہیں دکھائی اور ساتھ ہی اپنے اس عقیدے یعنی کفار کے دائمی عذاب کو جو مسلمانوں
 کے عقیدہ کے خلاف ہے، اس طرح موافق دکھایا کہ تمام گنہگاروں اور کافروں کے
 لیے عذاب یعنی درد و شکنجہ تحقیق شدہ ہے اور عذاب یعنی عذاب دگوارا بھی اور
 کہا یہ کہ گنہگار ایک مدت بلکہ مدتِ دیدنی تک دوزخ کی آگ میں جلیں گے اور
 دکھ اور درد و تکلیفیں گے لیکن یہ درد و شکنجہ دائمی نہیں ہوگا۔ آخر کار سب گنہگار
 اسی آتش دوزخ میں نعمت و مسرت پالیں گے اور یوں یہ درد و شکنجہ کے معانی
 والا عذاب شیریں و گوارا والے معانی کے عذاب میں بدل جائے گا، کیونکہ یہ لفظ
 عذاب عذاب اور عذوبت سے مشتق ہے ^{۱۹۷} اور خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور اُس کی
 رحمت سب بندوں کے شامل حال ہوگی اس لیے کہ وہ دُنیا و آخرت دونوں میں حرم و حریم
 ہے ^{۱۹۸} یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ ابن عربی جس طرح دائمی عذاب کو لازم نہیں سمجھتے

اسی طرح دائمی نعمت کی لزومیت کا بھی قائل نہیں جیسا کہ وہ "فتوحات مکیہ" میں لکھتے ہیں، درست ہے کہ خدائی اس امر کی طلب گار ہے کہ دنیا میں مصیبت کے ساتھ عاقبت بھی ہو لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ مصیبت دائمی ہو اور اسی طرح عاقبت بھی ابدی ہو سوائے اس کے کہ خدا خود ایسا چاہے، کیونکہ یہ عالم تو عالم ممکنات ہے اور ہر ممکن چیز جس طرح ضد کے پہلوؤں (یعنی ہونے یا نہ ہونے) کے قائل ہے اسی طرح ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ناقابل بھی ہو سکتی ہے۔ اسی بنا پر اگر دنیا میں عذاب میں دوام لازم نہیں اور اسی طرح نہ نعمتوں میں؛ البتہ یہ ممکن ہو سکتا ہے۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ان کی بعض عبارات سے یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں وعید (سزا کی دھمکی) کے وقوع کا امکان اصلاً نیست و نابود ہے؛ کیونکہ اس کا سبب یا ان کی اپنی اصطلاح میں اس کا "عین وقوع" محال ہے، جیسا کہ انھوں نے "فصوص الحکم" میں لکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں وعید کا امکان زائل ہو جاتا ہے جو کچھ کہ اس کے اندر ترجیح والی بات کا طلب کرنا پایا جاتا ہے۔ (یعنی قائل ترجیح بات وعید کا زائل ہونا ہے) اسے صادق الودعہ تو کہہ سکتے ہیں، صادق الودعہ ہونا ضروری نہیں۔

وضاحت یہ ہے کہ قرآن حکیم اور دیگر احادیث و روایات اسلامی میں ایسی واضح آیات اور روایات ہیں جو وعدہ اور وعید دونوں پر دلالت کرتی ہیں جس طرح کہ قرآن شریف میں خداوند تعالیٰ نے نیکیوں کو نعمت و سعادت کا وعدہ دیا ہے اور گناہگاروں کو عذاب کی دھمکی دی اور بوں و فائے وعدہ اور وفائے وعید کا امکان یکساں ہے، لیکن ابن عربی کے عقیدے کے مطابق صرف وفائے وعدہ کا تیقن ممکن ہے نہ کہ وفائے وعید کا، کیونکہ ہر ممکن کے یقینی تعین کے لیے کسی مزج کا ہونا لازمی ہے اور وفائے وعید کا مزج معصیت ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں اپنے بندوں سے وعدہ کیا ہے کہ وہ ان کے تمام گناہوں کو بخش دے گا اور درگزر فرمائے گا۔ اس کی بنا پر وفائے وعید کا سرچشمہ یا اس کا مزج جو معصیت ہے گناہگاروں

کے حق میں مغفرت اور کافروں کے لیے اُن کا عذابِ نعیم میں بدل جائے گا اور نتیجہ یہ کہ وفائے وعید اور اس کا تیقن دونوں محال ہو گئے۔

پس ابن عربی کی نگاہ میں اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم اور اُس کی رحمت سب بندوں کے شامل حال ہے اور آخر کار خدا کے سارے بندے نجات و سعادت حاصل کر لیں گے لیکن سعادت کے درجوں میں فرق ضرور ہے؛ باوجودیکہ دوزخی آخر کار نعمت سے بہرہ مند ہو کر سعادت پائیں گے، لیکن وہ پھر بھی جنہالت کے پردوں میں عذاب میں مبتلا رہیں گے اور یہ بات یقینی ہے کہ اہل بہشت نعمت و سعادت کے بلند ترین درجات پہنچیں گے، کیونکہ وہ معرفتِ خداوندی سے کامل طور پر بہرہ مند ہیں۔ خلاصہ یہ کہ انسانی سعادت کے درجات اور معرفتِ ذاتِ حق میں اک خصوصی تعلق و رابطہ ہے۔ ان تنقیدات و اعتراضات کے علاوہ جن کا ہم ذکر کر آئے ہیں اور جواب بھی دے چکے ہیں جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا اس پر اور اعتراضات بھی عائد ہوتے ہیں، مثلاً نبوتِ عامہ کا قول حضرت نوح کی خطا، تشبیہ کا عقیدہ ہنجر جسمانی سے انکار، فرعون کا ایمان، امامتِ عامہ، امام زمان کے پہچاننے سے بے نیازی اور سب سے آخر میں کفر نصاریٰ کا سبب۔

ٹھیک سے جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ وہ نبوتِ عامہ، اُس نبوتِ عامہ کے منقطع نہ ہونے، اور تا قیامت اُس کے دوام کے قائل تھے، لیکن اس کے ساتھ وہ نبوتِ خاصہ اور رسالت کے منقطع ہوتے اور اُس کے دو کو ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور رسالت پر انجام پذیر سمجھتے تھے۔

حضرت نوح علیہ السلام کی غلطی یہ اعتراض ان پر عائد ہوتا ہے، جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کو چڑا کرنے والوں اور اہل فرغان میں سے جانتے تھے اور اُن کی دعوتِ حق کو مکمل نہیں سمجھتے تھے لیکن وہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوتِ حق کے مقابلے میں ناقص تھے کہ اپنے لحاظ سے حضور پاک کو ابن عربی صاحبِ قرآن اور

حضورِ پاک کی دعوتِ حق کو کامل سمجھتے تھے۔

تشبیہ | یہ اعتراض اُن پر عائد نہیں ہوتا۔ پیچھے ہم کھل کر بیان کر آئے ہیں کہ وہ نہ تو مخالفۃً تشبیہ کے قائل ہیں نہ کلیتہً تنزیہ کے۔ بلکہ تشبیہ و تنزیہ کے بین میں سمجھتے ہیں۔

یہ اعتراض بھی ان پر عائد نہیں ہوتا کہ وہ جسمانی نشریہ اصطلاحی **حشر جسمانی کا انکار** | زبان میں آخرت میں جسمانی طور پر اُٹھانے جانے کا منکر نہ تھا۔^{۲۳}

م نے دیکھا کہ اس سلسلے میں فیض کاشانی **امام زمان کی شناخت سے بے نیازی** | نے اُنھیں برا بھلا کہا ہے، اُن اُنھوں

نے ایسی بات ضرور کہی ہے اور اپنے آپ کو امام زمان کی شناخت سے بے نیاز سمجھا ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ وہ امامت عامہ کے قائل تھے۔^{۲۴} اس بنا پر جس امام زمانی کی شناخت سے اُنھوں نے استغنا برتا ہے معلوم نہیں کہ وہ وہی امام زمانی ہے جو فیض کاشانی کے لیے مورد مقبول اور جس کے سارے بارہ امامی شیعہ حضرات معتقد ہیں۔

یہ اعتراض بھی ان پر عائد ہوتا ہے، کیونکہ باوجود اس کے کہ **فرعون کا ایمان** | اُنھوں نے گا ہے ماسے فرعون کی نافرمانی اور اس کے اہلی

نار جہنم میں ہونے کا ذکر کیا ہے مگر پھر بھی عامۃً المسلمین کے عقیدہ کے برعکس^{۲۵} ان کی عبارات میں فرعون کے ایمان کی درستی اور عذابِ آخرت سے اُس کی نجات کا ذکر ہے۔ ان میں سے "فصوص الحکم" میں جو ان کی اہم ترین تالیف ہے، بڑی صراحت سے کہا ہے۔ اللہ نے اُس کی رُوح کو قبض کیا جب کہ پاک صاف اور پاکیزہ تھا۔ اُس میں جنیت ناکوئی چیز نہیں تھی، کیونکہ رُوح ایمان کی حالت میں قبض کی تھی، پیشتر اس کے کہ وہ کوئی بُرائی کر سکتا۔^{۲۶}

مذکورہ بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ فرعون چونکہ رُوحِ پاک، عذاب، بہشت اور دوزخ (جیسے) آثارِ آخرت کے ظہور یا نمودار ہونے سے پہلے ایمان لے آیا، خدا نے اُس کے ایمان کو قبول کر لیا اور عقیدے کے لحاظ سے یعنی شرک اور خدائی دعوے سے

اُسے پاک کر دیا اور دنیا سے بالکل پاک اور طاہر ہو کر رخصت ہوا؛ لہذا وہ آخرت کے عذاب کے نجات پا گیا۔

اس پر یہ اعتراض ہے کہ ابن عربی نے "فصوص الحکم" میں **کفر نصاریٰ کا سبب** لکھا ہے کہ نصاریٰ اس لیے کافر نہیں ہوئے کہ انہوں نے یہ کہا کہ عیسیٰ علیہ السلام خدا ہے؛ بلکہ وہ اس لیے کافر ہوئے کہ انہوں نے یہ کہا کہ خدا ذات عیسیٰ ہی تک محدود ہے اور حق بات تو یہ ہے کہ اس صورت میں ان پر اعتراض عاید نہیں ہوتا اور ان کے نقاد یا معترض نے ابن عربی کی اس عبارت پر زیادہ توجہ نہیں دی اور وقت نگاہ سے کام لیا۔ جہاں وہ کہتے ہیں کہ بعض عیسائیوں کے قول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے حلول کیا ہے عیسیٰ میں اور یہ جو عیسیٰ علیہ السلام مُردوں کو زندہ کرتے تھے، اس لیے وہ اللہ بن جاتے ہیں کہ اللہ نے ان میں حلول کیا ہوا تھا، اس لیے انہیں کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ نصاریٰ کے کفر کا سبب ان کے عقیدہ حلول کو سمجھتے ہیں، یعنی یہ کہ نصاریٰ یا ان میں سے بعض نے یہ کہا کہ خداوند تعالیٰ عیسیٰ علیہ السلام کی شکل میں حلول کر گیا ہے اور وہ مُردوں کو زندہ کر دیتا ہے اور وہ اپنے اس قول یا عقیدے سے کافر ہوئے، یعنی کہ انہوں نے خداوندگار کو عیسیٰ علیہ السلام کی شکل کا لبادہ اڑھا دیا؛ البتہ وہ اسی عبارت کے نیچے نصاریٰ کو اس لیے مورد الزام ٹھہراتے ہیں اور ان کو خطا دار گردانتے ہیں کہ انہوں نے خدا کو حضرت عیسیٰ کی صورت میں محصور و محدود کر دیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ خدا فقط عیسیٰ کی صورت میں ہے؛ حالانکہ یہ اس کائنات کی ساری چیزیں کیا حاضر کیا غائب بھی حق تعالیٰ ہی کی صورتیں ہیں۔ یہ عقیدہ ان کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل کے بالکل مطابق و موافق تھا اور اس کی دیگر شاخوں کی جڑ ہے۔ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ ابن عربی کے عقیدے کے بموجب اللہ تعالیٰ کائنات کی تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے اور وہ کسی ایک شکل یا صورت میں محدود و محصور نہیں ہے۔ الغرض ان کے عقیدے کے مطابق نصاریٰ کے کفر کا سبب

ان کا نظریہ حلول ہے اور ان کی خطا و گناہ کا سبب ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ذات حق فقط اسی کلمہ عیسوی تک محدود ہے۔

توقف کرنے والے | ایک گروہ ایسا بھی ہے کہ باوجودیکہ انھوں نے ابن عربی کے علم و فضل میں کمال، ان کی معلومات میں وسعت اور ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت اور ان کے مقام کی بلندی کی تعریف و توصیف کی ہے اور کبھی کبھار ان کے کشف و کرامات کے متعلق بھی لکھا ہے، لیکن پھر بھی اسلام کے بنیادی اصولوں اور اللہ تعالیٰ کے متعلق ان کے عقیدے کی درستی یا نادرستی کے سلسلہ میں ان پر اظہار خیال کرنے سے اجتناب کیا ہے اور اصطلاحی الفاظ میں گویا اس کے متعلق کچھ کہنے سے توقف کیا ہے (یعنی رک گئے ہیں) اور ان کا یہ معاملہ خدا ہی پر چھوڑ دیا ہے۔ ہم اس گروہ میں سے بعض کے نام و نشان اور اقوال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ بھی اپنے دور کے دنیائے اسلام کے چوٹی کے لوگوں اور علم و حکمت کے پیکروں میں شمار ہوتے تھے تاکہ ابن عربی کے متعلق مختلف نظریوں میں خاصی تحقیق و تفتیش ہو سکے اور پوری پوری چھان بین ہو سکے۔

ابو محمد عبد اللہ بن سعد بن علی بن سلیمان یافعی یعنی شیخ شافعی (۷۶۸ء) المعروف (۷۶۸ء) سے کچھ پہلے یا

شیخ حجاز جو اپنے دور کے بہت بڑے شاعروں، عاملوں اور ادیبوں میں شمار ہوتے تھے اپنی مشہور کتاب "مراۃ الجنان" میں ابن عربی کے مقام کی شرح میں لیں لکھتے ہیں کہ فقہوں کی ایک کثیر تعداد نے ان کی بڑی مذمت اور ملامت کی ہے اور ان کے مقابل میں صوفیاء کے ایک گروہ اور چند فقہیوں نے بھی ان کی مدح و ستائش اور تعظیم و تکریم بھی کی ہے، ان کے کلام کو سراہا اور ان کے بلند مرتبہ اور پایا کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان کی کثرت کرامات کی خبر دی ہے۔ جن کا سارا تذکرہ تو بہت طول کھینچ جائے گا۔ ان کے اشعار بڑے عمدہ و نادر اور ان کی روایات و حکایات بہت عجیب و غریب اور نرالی ہیں۔ ان کے بارے میں طعنہ زن اصحاب کی طعنہ زنی کا سب سے

بڑا سبب اُن کی کتاب "فصوص الحکم" ہے۔ مجھے یہ خبر ملی تھی کہ امام علامہ ابن زملکانی نے اس کی شرح و تفسیر پر قلم اٹھایا تھا اور اُس نے اُس کی یوں تشریح کی ہے کہ مشکوک مواریع اور قابل نفرت خطرات دُور ہو گئے ہیں۔ بعض صالح عالموں نے جو ذوق سلیم اور تیز فہم کے مالک ہیں مجھ سے کہا ابن عربی کے کلام کی بڑی لمبی چوڑی اور دُور آنکار تاویلیں کی گئی ہیں۔ ابن عربی نے امام شہاب الدین سہروردی سے بھی ملاقات کی اور جناب سہروردی نے ان کی بڑی تعریف کی۔ لیکن ان کے بارے میں مراسمک توقف کا ہے۔ ان کے کاموں کی سزا و جزا میں خدا پہ چھوڑنا ہوں۔^{۲۱۲}

علاء الدین اسمعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (۷۰۰-۷۷۲) حافظ قرآن، مفتی، مورخ اور مشہور محدث

محدث اور مفسر تھے۔^{۲۱۳} وہ بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ جن میں تاریخ پر مشہور کتاب "البدایۃ والنہایۃ" بھی شامل ہے، اس کتاب میں انھوں نے ابن عربی کا یوں تذکرہ کیا ہے کہ انھوں نے چار بانگ عالم میں گھوم پھر کر مختلف و متعدد شہروں کی سیروسیاحت کی۔ بعد ازاں سب سے پہلے انعامت پذیر ہوئے اور وہیں پر بیس جلدوں پر مشتمل کتاب "فتوحات مکیہ" لکھی۔ اُس کے بعض مضامین معقول اور بعض نامعقول بعض ناجائز و جائز، بعض بہت مشہور و بعض غیر معروف ہیں۔ کتاب "عبادہ" اور کتاب "فصوص الحکم" انہی کی تالیفات میں مآخذ الذکر کتاب میں بہت سے ایسے مضامین ہیں جن کا ظاہر سزج طور پر کفر ہے۔ ابن عربی نے ایک بڑا نفیس شعری مجموعہ بھی چھوڑا ہے۔ اُن کی تصنیفات و تالیفات کی بہت بڑی تعداد ہے۔ مرنے سے پہلے ایک طویل مدت تک دمشق میں قیام پذیر ہے۔ خاندان بنی زکی اس کا بہت معتقد اور رازدار تھا۔ ابن عربی نے جو کچھ کہا یا لکھا ہے اس کے معانی کے کئی احتمال ہیں۔^{۲۱۴} ابن کثیر کی اس عبارت سے اُن کے تردد اور تحیر کی نشان دہی ہوتی ہے اور آخر کار یہ مشہور مورخ اور فقیہ ابن عربی کے بارے میں توقف اختیار کر لیتا ہے۔ اگرچہ خود اس نے اس بات کی تصریح نہیں کی۔

۲۱۵
ابوالحسن علی بن حسین خربزجی (۸۱۲-۷۳۲ کے گنگ بھگ) الملقب موفق الدین

کے مصنف تھے۔ اس کتاب میں ابن عربی کے بارے میں لڑیں لکھتے ہیں کہ وہ اکیسویں صدی کا ناضل اجل، کامل ولی اللہ، نادرہ روزگار، صدیوں بعد پیدا ہونے والا یکتا دیدہ و اور موجدوں کا پیر و مرشد تھا۔ ان تمام شان دار القابات اور پُرشکوہ عنوانات اور ان کے اوصاف حمیدہ کا تذکرہ کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں کہ ائمہوں نے مگر معظمہ کے قیام میں بہت سی کتابیں لکھیں جن کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں۔ ان کتب کے بعض مشمولات اور بالخصوص "فصوص الحکم" کے مطالب و مضامین پر آگندہ و پریشان اور جمہور کے عقیدہ کے مخالف ہیں۔ یہ ہے مختصر سا حال ان کی سیرت کا، اور اللہ تعالیٰ ان کے مقام اور حالات کو بہتر جاننے والا ہے۔ ہاں اُس کے بارے میں میرا مسلک تو ہے

دین و دنیائے علم کے بزرگوں کے ایک گروہ نے بھی ان
ابن عربی کو معذور سمجھنے والے کے شرع اور عرف کے خلاف اقوال کو سبکی بہکی

اور صوفیاء کی عالم وجودستی میں کہی ہوئی شیطانیات سمجھا ہے اور یا ان کے ایسے اقوال اور مافوق العادت دعویوں کو ان کے خیالات کی پراگندی اور عقل کی کمزوری پر محمول کیا ہے اور ان وجوہ کی بنا پر وہ انہیں معذور سمجھتے ہیں۔ اسی گروہ میں ان کے ہم وطن اور عزیز دوست ابوالحسن بجنائی بھی جنہوں نے ان کی اس قسم کی گستاخانہ باتوں کو مجذوبانہ بڑیں ہی سمجھا ہے، جیسا کہ نیچے ذکر آچکا ہے کہ جب مصر میں دینی عالموں اور فقہیوں کے غیظ و غضب سے دوچار ہوئے اور وہ ان کی جان کے لاگو ہو گئے۔ انہیں جیل کی کال کو ٹھٹھری میں پھینک دیا تو ابوالحسن بجنائی ہی ان کی مدد کو پہنچے اور ان کی رہائی کی کوشش کی۔ ان کی مخالف شرع باتوں کی یوں تاویل کی کہ انہیں دین اور شرع کے ظاہر کے موافق و مطابق بنا دیا، اور یوں انہیں قید اور قتل سے نجات دلائی لیکن جیل سے چھٹکارا پانے کے بعد وہ سیدھا بجنائی کے پاس گئے اور کہنے لگے کہ ایسا آدمی کہ جس کا عالم لاہوت اُس کے عالم ناسوت حلول کر گیا ہو قیدی کیسے بن سکتا ہے۔

بجائی نے جواب دیا۔ اے میرے سردار تیری یہ بات بھی مجذوب کی بڑے جو تیرے
منہ میں عالم وجودِ مستی میں نکل رہی ہے اور سکرو وجودِ مستی پر ناقابلِ گرفت ہونے
کے باعث کوئی سرزنش اور سزا نہیں۔

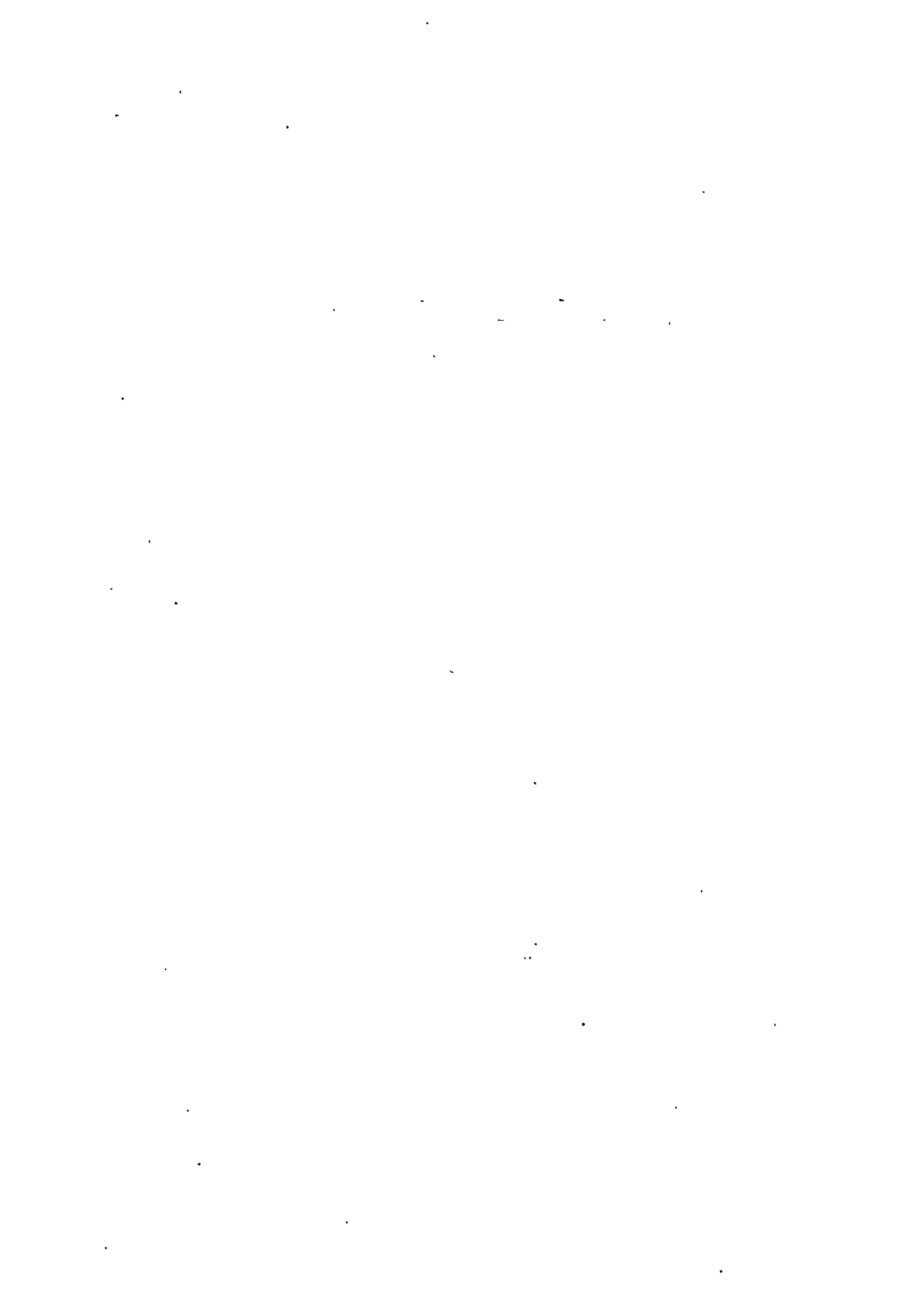
اسی گروہ میں سے ایک عبداللہ محمد بن احمد بن عثمان فیہی ہیں | اس بہت بڑے مورخ ^{۲۱۷} کے

نے اپنی مشہور و معروف کتاب "میزان الاعتدال" میں ابن عربی کے بلند بانگ و عود
کو ان کی ریاضت اور اس کی گوشہ نشینی کے بُرے اثرات کے باعث خرافات
ہی سمجھا ہے۔ اسے اس کی پرانگی خیالات اور کم عقلی پہ محمول کیا ہے اور ان کے
متعلق بحث کو یوں ختم کیا ہے کہ ان کے بارے میں یہ قول ان کے حق میں جاتا ہے،
کہ شاید وہ اولیاء اللہ میں سے ہوں۔ جسے مرتے وقت خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت میں
ڈھانپ لیا ہو اور ان کا خاتمہ خیر و برکت سے ہوا ہو۔ ^{۲۱۸}

فیض کاشانی | کو بھی جس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے اسی گروہ میں سے شمار کیا جا
سکتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب "بشارة الشیخ" میں ان کے
اقوال اور دعویوں کو بالکل بے بنیاد کہہ کر لکھا ہے کہ کبج تنہائی اور گوشہ نشینی کی
سخت ریاضت نے ان کے دماغ میں خلل ڈال دیا۔ وہ تو تہمت سے دوچار
ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے انہی تو تہمت کو حقائق سمجھنے لگے۔ ^{۲۱۹}
آخر میں اس گروہ میں :

اسماعیل بن محمد مازندانی المعروف خاموشی ہیں | ^(۱۱۷۳ - ۱۱۷۴) وہ نادر شاہ کے
عہد حکومت میں اصفہان کے عالم

بزرگوں میں سے تھے۔ اس بزرگ عالم دین نے ایسے متضاد اور شرع کے خلاف اقوال
کو ان کی ذہنی پریشانی اور دماغی بیکاری سے منسوب کیا ہے جس اضطراب و پریشانی
میں وہ اپنی سخت ریاضت کی بنا پر مبتلا ہو گئے تھے۔ ^{۲۲۰}



حصہ سوم

باب

مابعد کے عارفوں پر ابن عربی کے اثرات

اور
ابن عربی کے بعض مقلدین و شارحین کا تذکرہ

جو کچھ اب تک مذکور ہو چکا ہے یہ ایک واضح اور مسلمہ امر ہے کہ تمام **ابتدائیہ** علم دوست، طالب علم، عالم اور عارف جنہیں ابن عربی اور ان کی تالیفات و تصنیفات سے آشنائی حاصل تھی اور جنہوں نے ان کے احوال و اقوال کی آگہی پائی، خواہ قدیم ہوں یا جدید، خواہ ایشیائی یا یورپی، مسلمان یا عیسائی، شیعہ یا سنی، نقیبہ یا صوفی، خواہ مجتہدین کے مقلد یا غیر مقلد، منکرم یا فلسفی، مخالف یا موافق، لعنتِ ملامت کرنے والے یا مدح و ستائش کرنے والے، سبھی انہیں محنتی طالب علم، زبردست عالم، بزرگ صوفی، خدا آگاہ عارف، شیخِ کامل، وحدت الوجود کے ماننے والوں کے لیے مہرِ جی اور امام اور ان کے واسطے اک قابلِ تقلید نمونہ سمجھتے ہیں۔ آخر کار وہ صرفاً میں شیخِ اکبر کے طور پر جانے گئے۔ سبھی نے ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت اور ان کی معلومات کے دامن کی وسعت کی بہت تعریف کی ہے اور پھر ان کے بعد تصوف کے بارے میں ان کے افکار و عقائد اور قواعد و آداب کو نظری اور عملی دونوں لحاظ سے بہت اثر و نفوذ والے سمجھا ہے۔ پھر یہ حقیقت بھی آشکارا ہو گئی ہے کہ ان کی زندگی میں اور پھر ان کے مرنے کے بعد ہی چاروں انگِ عالم میں، لوگوں کے مختلف طبقوں میں ان کے پیروکاروں اور مددکنندگان اور اسی طرح مخالفوں اور دشمنوں کی بڑی کثیر تعداد تھی۔ ایسا آدمی تو مشکل ہی سے نظر آتا ہے جس کے دوستوں اور دشمنوں

کی تعداد، ماہیت اور وسعت کا یہ عالم ہو جو انہیں نصیب تھا اور یہ بات ان کی تخلیقی اور اختراعی قوت کی عظمت، ان کے اثر و رسوخ کی تیزی، ان کے خیالات کی اہمیت اور ان کی گفتار کی تاثیر کی ایک روشن دلیل اور سچی گواہی ہے۔ اس بنا پر یہ بہت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والے عارفوں اور صوفیوں پر ان کے اثر و نفوذ کو علیحدہ اور خصوصی طور پر زیر بحث لایا جائے تاکہ اس موضوع پر خوب کھل کر پوری توجہ کے ساتھ بات کی جاسکے۔ لیکن اس وجہ سے کہ ایسے تمام اقوال، تمام آثار و دلائل اور گواہیوں کو یکجا جمع کرنا، ان سے متاثر ہونے والوں اور ان کے تمام پیروکاروں کا ذکر، اور اسی طرح ان کی طریقت سے متاثر ہونے والے تمام طریقوں اور سلسلوں کا تذکرہ اس مقالے اور اس رسالے میں سمانہیں سکتا چونکہ وہ ایک الگ اور جداگانہ رسالہ کا تقاضا کرتا ہے لہذا اہم ترین کو اہمیت دینے کے اصول کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہم محدود اقوال اور شواہد پر اکتفا کریں گے۔ وہ یوں کہ پہلے ہم علماء، حکماء، سمیت نگاروں اور مورخوں کی شہادتوں کو اس موضوع کے بارے میں نقل کریں گے۔ اس کے بعد ان کے چند شارحین اور مقلدین کے ناموں کا تذکرہ کریں گے جنہوں نے ان کے عرفان کی تشریح و تفسیر اور اشاعت میں حصہ لیا اور جو عرفان و تسوت میں ان کے علوم اور نظریات سے اثر پذیر ہوئے۔ پھر ان سلسلوں، طبقوں اور طریقوں کا ذکر کریں گے جو کسی نہ کسی طرح ان کی طریقت سے رابطہ رکھتے تھے اور ان کے بتلائے ہوئے آداب و قواعد کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے یا اصطلاح میں یوں کہیے کہ اُس کے تحت تاثیر تھے۔

یہ سچے جب ہم نے ان کے مدارج کے اقوال و عقائد کو نقل کیا تو اس ضمن میں ان کی ایسی عبارات بھی نظر سے گزریں جو فی الحقیقت ان کے تاثیر کلام اور موضوع سخن کے موضوع پر ان بزرگوں کی شہادتیں تھیں۔ اس کے علاوہ ہم نے مناسب یہی سمجھا کہ اس گفتار میں دوسرے بزرگوں کی دیگر عبارات بھی نقل کر دی جائیں جو دوسرے مفکرین اور عارفوں پر ان کی اثر و رسوخ کی شاہد ہیں اور فی الحقیقت ان کے بعد ذہنی اور روحانی طور پر نافذ و رواں ہونے کی واضح شہادتیں ہیں اور یہ ہم

اس لیے کر رہے ہیں تاکہ موضوع معلومہ کی صحیح طور پر تائید و توثیق ہو سکے اور مطلب کو واضح کرنے کا حق صحیح طور پر ادا ہو سکے۔

صغی الدین حسین بن الامام ظافر الازدی ^{۱۱} انھوں نے اپنے دور کے سادات مشائخ حبان عربی کے ہم عصروں میں سے تھے۔

کے بارے میں جو رسالہ لکھا، اس میں ابن عربی کی بہت تعریف و توصیف کرنے کے بعد یوں شہادت دی ہے کہ "علماء مصنفین اور ارباب وجد و حال کی ایک بڑی تعداد ان کی مقلد تھی"۔

عبداللہ بن سعید یافعی ^{۱۲} نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے کہ بہت سے مریدوں کی تربیت کی جو سب کے سب وفات پائی تھے۔

محمد بن عبداللہ المعروف شیخ الاسلام مخزومی ^{۱۳} ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ محی الدین غلام و فضلہ ان کے ہاں آنے جاتے تھے۔ اور ان کے تمام کی بزرگی کے معترف تھے۔ اور بلا جہل و حجت انھیں محققین کا استاد ماننے لگتے تھے کہ وہ کوئی تیس سال کے لگ بھگ ان کے درمیان مقیم رہے۔ وہ ان کی تالیفات کو لکھ لینے لگے اور پھر انھیں ہاتھ لیا کرتے۔

قطب سرطینی ^{۱۴} ابن عربی کے عارفوں کے اکابر مشائخ میں شمار ہونے مختلف النوع کتب لکھنے اور بسیار گو شاعر ہونے پر ان کی تعریف و توصیف کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ ان کے احباب اور مقلدین ان کے بڑے معتقد تھے ان کے حق میں جدا اعتدال سے تجاوز کر کے مبالغے کی انتہا کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ درجہ نبوت کی حد تک ان کی مدح و ستائش کرتے، ان سے میل ملاقات رکھنے والے بھی لوگ امکانی حد تک ان کی ستائش کرتے تھے اور ہرگز کسی دوسرے کو ان پر ترجیح نہ دیتے تھے اور ہم عصروں میں کسی کو ان کا ثانی اور ہم پلہ نہ سمجھتے تھے۔

جنہیں ہم پیچھے ابن عربی کے دفاع کرنے والوں اور مداحوں
مجدالدین فیروز آبادی میں شمار کرتے ہیں، ان کے مرتبے، مقام، نفوذ اور اثر کلام
 کے بارے میں لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدین نے متکو معظیہ میں مجاورت کا شرف پایا۔
 یہ مقدس شہر ان دنوں عالمانِ حدیث کا مرکز تھا۔ وہ جس علم کے بارے میں بھی بات کرتے،
 ان کا اشارہ شیخ اکبر ہی کی طرف ہوتا۔ سبھی علماء انہی کی مجلس کی طرف بھاگتے اور ان
 کے مختصر کلمات سے استفادہ کرتے اور ان کی تالیفات کو انہی سے پڑھتے۔

۹ کتاب "نفع الطیب" کے اس مؤلف سے منقول ہے کہ وہ (ابن عربی)
احمد بن محمد مرقی سن ۶۰۸ میں بغداد آئے۔ علم و فضل اور معرفت میں ان کی دھوم تھی۔

اہل حقیقت کے طریق کا ان پر غلبہ تھا۔ ریاضت اور مجاہدت میں ان کا قدم استوار
 تھا۔ زبان پر صوفیانہ باتیں نہیں۔ شام اور حجاز کے اکثر و بیشتر عالم طبقہ صوفیاء میں
 ان کی انصافیت اور جاہ و مقام کی تعریف کرتے تھے۔ ان کے اصحاب اور مقلد
 بکثرت تھے۔

۱۰ شیخ الاسلام ابو یحییٰ زکریا انصاری ^{۱۱} ان شیخ الاسلام کی باتوں سے بھی پتہ چلتا ہے
 کہ ابن عربی کے بہت مقلد تھے۔ اور سچو کا
 تھے۔

۱۱ جیسا کہ ہم اشارہ کیا ہے
ابن عربی کے عرفان کے شارحین، مقلدین اور اساتذہ ہیں کہ وسیع اسلامی معاشرے
 میں ان کی تالیفات کی نشر و اشاعت اور افکار و خیالات کے پھیلاؤ کے
 بعد عارفوں اور مفکرین میں سے متعدد لوگ جو علم و فضل اور عرفان و فلسفہ میں مشہور
 معروف تھے اور اپنے دور کے قطبوں میں بھی شمار ہوتے تھے۔ ابن عربی کو تحسین و تحیر
 کی نگاہ سے دیکھنے لگے، اور بڑے ذوق و شوق اور پوری سعی و کوشش سے ان کے
 اصولِ فلسفہ اور حصولِ عرفان پر غور و غوض کرنے لگے۔ ان کے افکار و عرفان سے
 خود آگاہ ہونے کے لیے اور دوسروں کو آگاہ کرنے کے لیے ان کے خیالات کا پرچار

کرنے، تالیفات کی شرحیں لکھنے، اور ان کی کتب کا درس دینے لگے۔ اب یہاں سے آگے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے بعد ان کا اصول عرفان اور خاص طور پر اصل وحدت الوجود ہمیشہ ہی بڑے بڑے شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں کا موضوع بحث بنا اور مرکز غور و غوض۔ اور ان کی تالیفات، خاص طور پر ان کی کتاب "فصوص الحکم" علمی حلقوں میں بالعموم اور ہماری سلطنتِ ایران کے علمی و ادبی حلقوں میں بالخصوص عرفان و معرفت کی سبھی درسی کتابوں میں معتبر ترین قرار پائی اور مدت مدید عرصہ بعد اور مسلسل صدیوں تک لائق و فائق مفسرین اور ماہر و زبردست اساتذہ نے اس کے درس و تدریس کا اہتمام جاری رکھا اور اس کی مشکلات کے حل اور اشارات و کنایات کی وضاحت کرنے پر فخر محسوس کیا۔ جیسا کہ اشارۃً بتایا جا چکا ہے کہ خوش قسمتی سے یہ افتخار مسلمانوں میں ملتِ ایران ہی کو حاصل رہا، کیونکہ ان کے عرفان کے بیشتر شارحین و مفسرین اساتذہ اسی سرزمین سے اُٹھے، جنہوں نے ان کے جاندار فلسفہ اور سچے عرفان کو اپنے مذاق، سلیقہ اور فکر و خیال کے مطابق پایا اور ان کے حکمت و فلسفہ اور عرفان و معرفت کے شائقین کی حنیافیت طبع کے لیے اُسے بڑی اثر انگیز و دلنریب عبارات اور دلکش و دلپذیر اشارات سے نثر و نظم کے سانچے میں ڈھال کر پیش کیا۔ حیرانی کی بات ہے کہ گمانِ غالب ہے کہ اپنی سیر و سیاحت کے دوران وہ سرزمینِ ایران میں نہ پہنچے۔ اور اپنے اس تمام ذوق و شوق اور شغف کے باوجود جو انھیں اہل علم و عرفان کی زیارت سے تھا وہ سرزمینِ ایران کے علماء و عرفان سے ملاقات نہ کر سکے۔ لیکن ان کے فکر و فلسفہ اور تصورات و عرفان نے دیگر اسلامی ممالک کی نسبت اسی اسلامی ریاست میں زیادہ حامی اور حمایتی پائے، کیونکہ اسی سرزمین کے عالموں اور عارفوں نے ان کے علم و حکمت و ذوق و عرفان پر باقی تمام بلادِ اسلامیہ کی نسبت تحریری اور تقریری طور پر کسی گنا زیادہ توجہ دی ہے اور یہ کام کسی خاص صدی یا عرصہ تک محدود نہ رہا بلکہ تاریخِ اسلامی علوم و عرفان کی تاریخ پر نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان کے بعد ہر دور میں صدیوں تک کسی نہ کسی گروہ نے اس کام کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔

حتیٰ کہ موجودہ دور میں بھی ابن عربی کے ذوق و عرفان اور علم و حکمت کے دلدادگان نے اپنے پیشروؤں کے کام کے تسلسل کو جاری رکھا ہے اور وہ ان کے انکار و عقاید کی اشاعت، کتب کی طباعت، ان کی تشریح و تفسیر اور درس و تدریس میں کوشاں رہتے ہیں۔ اگر ہم چاہیں کہ ان کے عرفان و نظریہ کے شارحین، ناشرین اور اساتذہ جو فقط اسی سرزمین ایران سے اُٹھے ہیں معرض تحریر میں لائیں اور وہ بھی اختصار کے ساتھ تو یہ رسالہ اس کا متن نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے ایک الگ اور علیحدہ رسالے کی ضرورت ہے کیونکہ ان کی تعداد بہت ہی بڑی ہے۔ لہذا ہم یہاں فقط نمونہ کے طور پر چند ایرانی اور غیر ایرانی اصحاب کے ذکر پر اکتفا کریں جو ہماری نظر میں مشاہیر میں سب سے زیادہ اہم نامور اور فعال تھے۔ اس گروہ کے پیروکاروں اور پیشروؤں میں سے چند ایک یہ ہیں :

عبداللہ بدرجستی و اسماعیل سودکین | جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ وہ ان کے قریبی دوستوں اور تلمیذوں کا رکھنے والے

شاگردوں یا پھر ان کے اپنے الفاظ میں اُس کے روحانی فرزندوں میں سے تھے۔ ان کے انکار و عرفان کی نشر و اشاعت کی غرض سے عبد اللہ نے "الانباء علی طریق اللہ" نامی کتاب لکھی اور اس کتاب میں اپنے استاد کو شیخنا، سیدنا، قدوتنا و الام العالم الاطر اور الکبریٰ الاحمر جیسے پرشکوہ القاب سے سزاہنے کے بعد ان سے طریق الی اللہ کے سلسلے میں تنبیہات اور ارشادات سنے تھے، انہیں بیان کیا ہے۔ جیسا کہ بیان پہلے ہو چکا ہے "حلیۃ الابدال" نامی کتاب انہی کی اور محمد بن خالد صدیقی کی فرمائش پر لکھی گئی۔ اسماعیل نے بھی کتاب تجلیات کی شرح اپنے استاد کی توضیحات کی روشنی میں کی، جو دصاحتیں استاد نے اسماعیل کی اپنی درخواست پر اُسے دی تھیں اور یوں اسماعیل نے استاد کے انکار کی توثیق و تصدیق کی۔ اسی شرح کے آغاز میں اُس نے بھی سیدنا، شیخنا اور امامنا جیسے پرشکوہ القابات و خطابات سے اپنے استاد کو کی عزت افزائی کی ہے۔ اسی طرح اُس نے استاد سے انسان کے انتہائی بلند ترین

زیر و مقام اور حال سے سوال کیا اور استاد نے ایک مکتوب کے ضمن میں اس کے سوال کا
 اب دیا ہے اور وہی مکتوب ”رسالہ فی سوال اسماعیل بن سوذکین“ کے عنوان سے طبع
 اسے ہے۔

اس کے علاوہ ہم پیچھے بھی بیان کر آئے ہیں کہ ”ترجمان الاشواق“ کی شرح قابل
 مبین و ستائش کتاب ”فخائر الاخلاق“ بھی بدرجہت کی خواہش و فرمائش یہ صورت پڑی
 تھی۔ حتیٰ بات تو یہ ہے کہ یہ کتاب ابن عربی کے عرفانی اور ادبی شاہکاروں میں
 سے ہے۔

سی گروہ میں صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (سال وفات ۶۷۳) ابن عربی کے

سوتیلے بیٹے اور سرزمین مشرق میں ان کے روحانی شاگرد رشید اور سربراہ آردہ خلیفہ اور نمائندہ تھے۔ اپنے استاد کی حمایت
 میں سر توڑ کوشش کی۔ ان کے تصوف کی ترویج و تشریح اور ان کی تالیفات کی تدریس
 حکیم میں بڑی جان ماری اور اس میں شک کی کوئی گنجائش کہ مشرقی سرزمین میں ابن عربی
 کے عرفان نے انہی کی ترویج و اشاعت کی بدولت فروغ پایا۔

صدرالدین جو خود ایک عارف، خدا آگاہ اور بہت بڑے بزرگ تھے اور جو
 خواجہ نورالدین طوسی جیسے بے مثال دانشور سے بحث مباحثے کر چکے تھے اور خواجہ ندو
 ان کے علمی اور روحانی پایہ کی امکانی حد تک تعریف کی ہے۔

صدرالدین حموی اور مولانا جلال الدین رومی جیسے بے مثال عارفوں سے بھی ان
 کا میل ملاپ رہا۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی جیسے علامہ زمان فلسفی کو علم و حدیث میں
 ان کی شاگردی پر فخر تھا۔ لہذا وہ ابن عربی کی شاگردی پر افتخار کرتے اور اپنی کتب
 رسائل میں انہیں ”مشکوہ اور معنی خیز لقب (شیخنا) سے یاد کرتے۔ جیسا کہ ہم اشارہ
 کہہ آئے ہیں، ان کے قلم اور زبان دونوں سے نکلے ہوئے عرفان کا پورا پورا اہتمام کیا،
 اپنے علم و فضل اور وسیع تعلیمات کی بدولت استاد کے بنیادی فلسفہ اور عرفانی علوم کو
 دل و جان سے قبول کیا اور ان کی کتابوں کی تشریح و تفسیر اور تدریس و تحقیق کا بیڑا اٹھایا

اور بڑی خوبی اور عمدگی سے اُسے نبھایا اور مولانا عبدالرحمن جامی جیسے معتبر گاہ کی شہادت کے مطابق ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کو جو ان کے عرفان کا اصل ستون ہے، کو مولانا صدر الدین کی تحقیقات کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ انھوں نے مختلف المذہب کے کتابیں مثلاً "تاویل سورۃ الفاتحہ"، "مفتاح الغیب" خصوصاً "نکوک"، "شرح والحديث" اور پھر فارسی زبان میں "تبصرة المبتدی" اور "المفاوضات" تالیف کیں جو سب کی سب ان کے استاد ابن عربی کے تصوف و عرفان کی تشریح و تحقیق سے متعلق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب "نصوص" کا نام "مفتاح مفاتیح الفصوص" رکھا۔ اس کتاب کے آخر میں لکھتا ہے کہ تمام ہوتی کتاب "نصوص" جو فصوص کی تمام کلیدوں کی کلید ہے۔^{۵۷۳} اپنی کتاب "نکوک" کو بھی انھوں نے فصوص کی مہروں کو کھولنے اور اُس کے رموز کو آشکارا کرنے والی کتاب کہا ہے کیونکہ اس کے آغاز پر لکھتے ہیں، جب کہ آسان کیا اللہ تعالیٰ نے جس کو بیان کرنے کی التماس کی گئی۔

یعنی "نصوص الحکم" کے مستند راہ اور اُس کی مہروں کو کھولنے کے سلسلہ میں۔^{۵۷۴}

اپنے استاد کے حلقہ عرفان میں خود ایک ماہر اور مسلم الثبوت استاد تھے۔ اپنی تصنیف تالیفات کے علاوہ اسی عرفان کی اشاعت کی غرض سے تعلیم و تدریس کی بساط بھی بچھائی، درس و تدریس کا ایک اچھا خاصہ حلقہ قائم کیا اور بڑے ذوق و شوق سے درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ اور ایسے ہو نہا رشاگر دوں کی تربیت کی توفیق پائی جن میں موبد الدین بجنوری، فخر الدین عراقی، عقیف الدین تلمسانی اور سعد الدین فرغانی جیسے لوگ شامل ہیں۔ جیسا کہ ہم ذرا آگے چل کر بیان کریں گے کہ ان کے یہ شاگردانِ شاہِ خود اپنے دور میں ابن عربی کے عرفان کے اہم ستون اور ان کے شارحین، تابعین اور مدرسین میں سربر آوردہ شمار کیے جاتے ہیں۔

اسی گروہ میں سے ایک فخر الدین ابراہیم سمدانی المعروف عراقی (سال وفات ۶۸۶ یا ۶۸۸) جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں وہ تولوزی کے شاگردوں اور ابن عربی کے پیروکاروں میں سے تھے۔ جو خود بھی ان کے عرفان سے استفادہ کرنے اور دوسروں کی تربیت کرنے میں لگے رہتے تھے۔ کتاب "لمعات" جو واقعی "فصوص" کا خلاصہ اور پچوڑ ہے،

اسی بزرگ عارف ذات کے ریشحاتِ نغمہ ہیں۔ مولانا جامی نے ”نفحات الانس“ میں لکھا ہے کہ شیخ عراقی زیارت سے فارغ ہو کر روم چلے گئے جہاں وہ شیخ صدرالدین تولوی کی خدمتِ اقدس میں پہنچے اُن سے تربیت پائی۔ وہاں ایک گروہِ فصوص پڑھا کرتا۔ عراقی سنتے رہتے اور اسی سننے کے دوران کتاب ”لمعات“ لکھی۔ جب مکمل ہوئی تو شیخ کی خدمت میں پیش کی۔ شیخ نے اُسے بہت پسند فرمایا اور عراقی کو تحفہ فرمایا۔

مولا عبد النبی نے تذکرہ ”میانہ“ میں لکھا ہے کہ شیخ فخر الدین عراقی روم کے دور دراز علاقوں تک گھومے پھرے؛ حتیٰ کہ وہ سمرناج اولیاء شیخ صدر الدین تولوی قدس سرہ کی خدمت میں پہنچے۔ ایک جماعت شیخ مذکورہ کی مجلس میں کتاب ”فصوص“ پر بحث کر رہی تھی۔ شیخ فخر الدین عراقی تمام بحث سننے رہے اور فصوص سے استفادہ کرتے رہے، ساری کتاب ”فصوص“ پر بحث سنی اور فتوحاتِ مکیہ بھی پڑھی۔ جن دنوں فصوص سن رہے تھے اسی دوران کتاب ”لمعات“ لکھنی ختم ہوئی تو شیخ کی خدمت میں پیش کی۔ شیخ صدر الدین نے اس کتاب کے پورے نسخے کو پڑھا، بوسہ دیا، آنکھوں سے لگا دیا اور فرمایا :-

”اے فخر الدین عراقی تو نے مردانِ حق کی باتوں کے رموز و اسرار کو آشکارا کر دیا اور حق بات تو یہ ہے کہ ”لمعات“ واقعی ”فصوص الحکم“ کا لبِ لباب ہے۔“

عبد الرحمن جامی نے ”لمعات“ کی شرح لکھی ہے۔ اس کے مقدمہ میں یوں لکھتے ہیں کہ بعد ازاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت وہ شیخ عالم باعمل، عارفِ عاشق، ممتاز و عالی نثر لکھنے والا ادیب اور شفاف و تابدار شعر لکھنے والا شاعر، جامِ کرم سے اربابِ ہمم کا ساقی یعنی فخر الدین ابراہیم ہمدانی المعروف عراقی، اس علمائے محققین اور موجد عارفین کے لیے غور و شخصیت یعنی ابوالمعالی صدر الحق والملتہ والدین محمد تولوی قدس سرہ کی صحبت میں پہنچا تو گویا سہانے سعادت تک جا پہنچا۔ اُس سے ”فصوص الحکم“ کے حقائق سنے، مختصراً انھیں جمع کیا اور حقائق کی چند

شعاعوں اور کرڑوں پر مشتمل ہونے کے باعث اس کا نام ہی "لمعات" رکھ دیا۔ اس کتاب مستطاب میں عراقی نے بڑی عمدہ عبارات اور دکش اشارات سے نظم و نثر کے موتی باہم پروردیئے ہیں۔ عربی اور فارسی کے زیادہ ظریف نکات کو بہم سمودیا ہے، جن سے علم و عرفان کے آثار آشکار اور ذوق و وجدان کے انوار نمودار ہوتے ہیں۔ یہ کتاب سوئے ہنر کو جگاتی اور جاگتوں کو واقف اسرار بناتی ہے۔ آتشِ عشق کو بھر کاتی اور عشق کی زنجیروں کو ہلاتی ہے۔

باوجودیکہ عراقی نے "لمعات" کے مقدمہ میں خود تصدیق کی ہے کہ انہوں نے کتاب مروّجہ زبان میں سوانح کی طرز پر لکھی ہے، لیکن اس کے مشمولات وہی ہیں جو "نصوص الحکم" کے ہیں، یعنی اس کی روش یا طرز وہی سوانحی طرز ہے، لیکن اس کے مضامین و حقائق "نصوص الحکم" سے ماخوذ ہیں یا جیسا کہ تولوی نے کہا ہے کہ "نصوص الحکم" کا لب لباب ہے۔ عراقی اس تالیف سے ابن عربی کے عرفان کے اصول اور اسرار کو بالعموم اور اصلی وحدت الوجود کو بالخصوص فارسی نثر و نظم کی شکل میں لے آئے اور فارسی دان حضرات کے استفادہ کے لیے پیش کر دیا۔ کتاب مذکورہ اربابِ ذوق و عرفان کی توجیہ کا اس حد تک مرکز بن گئی ہے کہ استادان فن نے اس کی تدریس کا کام شروع کر دیا اور اس کے دقیق نکتوں کو ظاہر کرنے کے لیے اس کی شرحیں لکھیں، اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان سب میں دقیق نکات کے سمجھانے اور سمجھانے میں سب سے مشہور ترین بلکہ اہم ترین شرح مولانا عبدالرحمن جامی کی "اشعۃ اللّٰمعات" نامی شرح ہے جس میں ابن عربی اور تولوی دونوں کے فرمودات سے استفادہ کیا گیا ہے جیسا کہ خود جامی نے لکھا ہے کہ عبارات کی تفسیح اور اشارات کی تشریح کے لیے انہوں نے مشائخِ طریقت و اکابر حقیقت بالخصوص شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے شاگرد صدر الحق والدین محمد تولوی اور ان کے مقلدین کے کلام سے چناؤ کیا ہے۔

اسی گروہ میں سلیمان بن علی المعروف عقیف الدین تلمسانی (۶۹۰ - ۶۱۰) بھی ہیں۔ جیسا کہ ہم اشارہ کر آئے ہیں، وہ بھی تولوی کے حلقہ درس کے شاگردوں میں سے تھے۔

جس سے انھوں نے ابن عربی کا عرفان پڑھا دیکھا، اور پھر خود خدا آگاہ عارف، حتیٰ کہ بقول ابن سبعینؒ اپنے اُستاد تولوی سے بھی ماہر تر نکلے۔^{۳۳}

جب اُن کی باری آئی تو تمسانی نے بھی عرفان ابن عربی کی ترویج و اشاعت پر پوری توجہ مبذول کی، اور اُن کی مشہور کتاب "فصوص الحکم" کی شرح بھی لکھی۔^{۳۴} انھوں نے خواجہ عبداللہ انصاری کی کتاب "منازل السائرین کی شرح بھی لکھی۔^{۳۵} جو مولانا جامی کے قول کے مطابق بڑی اچھی شرح ہے۔ ان کی اکثر و بیشتر باتیں علم و عرفان کے قواعد پر مبنی اور ذوق و وجدان کی خصوصیات کے منبع سے بھپتی ہیں۔ انھوں نے اشعار بھی کہے اور ایک شعری دیوان بطور یادگار چھوڑا ہے جو مشہور عارف شاعر عبدالرحمن جامی کی جانچ پڑتال کے مطابق نہایت شیریں و لطیف کلام ہے۔^{۳۶}

اسی گروہ میں سے ایک مؤید الدین بن محمد جذبی ہیں جو کہیں سن... کے لگ بھگ فوت ہوئے۔ وہ بھی صدر الدین کے شاگردوں میں سے تھے اور اپنے اُستاد کی طرح ابن عربی کے شارحین و مقلدین میں سے تھے۔ انھوں نے ابن عربی کے اصول عرفان کو قبول کیا اور پھر زبانی اور تحریری طور پر اس کا پرچار کرنے لگے اور ابن عربی کی بعض کتابوں مثلاً "مواقع النجوم" اور "فصوص الحکم" کی شرحیں بھی لکھیں۔

مولانا عبدالرحمن جامی اسے سب سے پہلی شرح اور "فصوص الحکم" کی سب سے شرحوں کا مآخذ تصور کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس شرح میں ایسی تحقیقات سے کام لیا گیا ہے جو باقی تمام کتابوں میں موجود نہیں ہیں۔^{۳۷} جذبی نے نظر باقی اور عملی عرفان کے سلسلہ میں ابن عربی کے اصول عرفان کے بالمقابل تحفۃ الردح^{۳۸} اور تحفۃ الفتوح کے عنوان سے فارسی میں کتابیں لکھی ہیں اور پھر ان کے دیباچہ میں ابن عربی کے روحانی مقام کی امکانی حد تک تعریف و توصیف کی ہے اور ان کے نام سے پہلے یہ پُر شکوہ البقابات استعمال کرتے ہیں۔ مقامات ختمیت کے درجہ کا کامل ترین محضر مجمع کمالات "ولایت محمدی میں خاتم الاولیا، قابل صد شنائش مراتب اور مناصب کا حامل، ارباب تحقیق کا پیشوا، اصحابِ طریق کا امام، کالموں کا پیر و مرشد، اور

کامل ترینوں کا وارث یعنی محی الدین، صدر الاسلام و المسلمین یعنی ابو عبد اللہ محمد بن علی بن محمد العدوی الحاطمی الطائی۔

اسی گروہ میں ایک سعید الدین فرغانی^{۴۲۰} ہیں (تاریخ وفات ۷۷۰ء کے لگ بھگ) وہ سرزمین ماوراءالنہر کے شہر فرغانہ کے رہنے والے تھے اور اپنے زمانے کے نامور اور بزرگ ترین صوفیوں اور عارفوں اور ابن عربی کے مقلدین اور مفسرین میں سے تھے۔ انھوں نے صدر الدین قولوی سے درس لیا اور ابن عربی کے اصول عرفان کے فہم و ادراک میں بہت بلند مقام پایا اور ابن فارض کی کتاب ”تائیہ“ کی دو زبانوں یعنی فارسی اور عربی میں علی الترتیب ”مشارق الذراری الذہری کشف حقائق نظم الدار“ اور ”منہی الدار“ کے ناموں سے شرح لکھی ہے۔ جامی اپنی کتاب ”نفحات الانس“ میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ: ”ارباب عرفان کے کاملین اور اصحاب ذوق و وجدان کے اکابرین میں سے تھے۔ مسائل علم حقیقت کو جس ربط و ضبط اور خوبی سے انھوں نے ”شرح قصیدہ تائیہ“ کے دیباچہ میں بیان کیا ہے کسی اور نے نہیں کیا۔ پہلے انھوں نے فارسی عبارت پر اس کی تشریح کی اور اُسے اپنے مرشد شیخ صدر الدین قولوی کی خدمت میں پیش کیا۔ شیخ نے بہت تحسین و آفرین کہی اور اس سلسلے میں کچھ لکھا بھی جسے شیخ سعید الدین نے تبرک اور ثیمن کے طور پر مہو بہو اسی طرح اپنی فارسی شرح کے دیباچے میں درج کر دیا، اور پھر دوبارہ اُس کے فائدے کی توسیع و تکمیل کی غرض سے اُسے عربی عبارت میں ڈھالا اور اُسے مزید مفید بنا دیا۔“

اسی گروہ میں ایک کمال الدین عبدالرزاق کاشانی ہیں (سال وفات ۷۳۶ء)۔
 وہ شیخ نور الدین عبدالصمد نطنزی^{۴۲۱} کے مرید تھے۔ وہ ظاہری اور باطنی علوم میں ایک بلند مقام تک پہنچے۔ ابن عربی کے عرفان کے اظہار بیان میں ایک مسلمہ ماہر تھے۔ انھوں نے دو زبانوں یعنی عربی و فارسی میں تصنیف و تالیف کی ہے، مثلاً گروہوں کی تربیت پر بھی توجہ دی ہے۔ ان کی عربی تالیفات میں ”تاویلات القرآن“، شرح منازل السائرین، ”اصطلاحات صوفیہ“ اور ”شرح نصوص الحکم“ شامل ہیں۔ ان کی

یہ شرح دیگر تمام شرحوں میں بڑی معتبر اور اہم سمجھی جاتی ہے اور اس کتاب کے شارحین اور اساتذہ نے ہمیشہ اس کی طرف رجوع کیا ہے۔

ان کی فارسی تالیفات میں کتاب "تحفة الاخوان فی خصائص الفقیان" مشہور ہے جو اصل میں عربی زبان میں تھی یہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ کاشانی نے ابن عربی کے وحدت الوجود کے رافع کے سلسلہ میں علاؤالدولہ سمنانی سے خط و کتابت بھی کی اور بڑے شد و مد سے اس کا دفاع کیا ہے۔

اسی گروہ میں سے ایک داد بن محمود بن محمد رحمی قیسری ساوی تھے۔ جو سال ۵۷۷ء میں فوت ہوئے۔ وہ تونیز کے ایک نواحی شہر قرمان کے رہنے والے تھے جو انی میں مصر گئے، وہاں مدت تک قیام پذیر رہے اور حصول علم میں مشغول رہے تصوف میں عبدالرزاق کاشانی کے مرید اور اسی کے شاگرد بھی آئے تھے۔ کتاب "فصوص الحکم" اسہنی سے پڑھی اور پھر اپنے استاد کی طرح ابن فارض کے تفسیر "تائیدہ" کی شرح لکھی۔ انہوں نے ابن عربی کے "فصوص الحکم" کی شرح بھی لکھی ہے اور اس شرح پر مقدمہ بھی خود ہی لکھا ہے جس میں ابن عربی کے تصوف اور عرفان نظم اور نثر کی صورت میں بڑے خوبصورت اور واضح پیرائے میں بیان کیا ہے۔ دوسری شرحوں کی نسبت "فصوص الحکم" کی یہ شرح عرفان ابن عربی کے طالبوں کی توجہ کا زیادہ مرکز رہی اس لیے کہ انہوں نے اس کے اسرار و رموز اور پیچیدگیوں کے حل کرنے میں زیادہ دقت اور ہمت سے کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے خود بھی دعویٰ کیا ہے کہ یہ شرح باقی شرحوں مثلاً حنبلی و کاشانی وغیرہم کی نسبت زیادہ معتبر ہے؛ لہذا ان شرحوں کی مشمولات کے علاوہ اس میں کئی نئے نکات بھی شامل ہیں۔

اسی گروہ میں سید حیدر آملی بھی ہیں (۷۸۶ء - ۸۲۰ یا ۸۱۹ء) ہم نے انہیں ابن عربی کے نقادوں کے زمرے میں بھی شامل کیا تھا کیونکہ ولایت کے سلسلہ میں انہوں نے ابن عربی پر کڑی تنقید کی تھی، لیکن اس کے باوجود بھی حق بات تو یہ ہے کہ وہ ابن عربی کے پیروکاروں، ان کی تالیفات کے مفسروں اور ان کے افکار کو ترویج

دینے والوں میں سے ہیں۔ ان کے عرفانی اشارات کو حتی الامکان بہترین اشارات سمجھتے ہیں اور شیخ الکامل الکاملین الشیخ الاعظم، روحانی معنوی لحاظ سے بلند مقام کا حامل "جیسے القابات و عنوانات سے ان کی تعریف و تحریف کرتے ہیں۔ ان کے عقائد کو بھی اکثر و بیشتر قبول کرتے ہیں اور گاہے ماہے ان کے اشارات کو بہترین قرار دیتا ہے۔ ابن عربی کے افکار کی ترویج و اشاعت کے کتب و رسائل بھی لکھے، مثلاً کتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" اور رسالہ "لفظ النور ذی معرفۃ الوجود" اور پھر ان کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح بھی "لص النصوص" کے نام سے لکھی ہے۔

اسی گروہ میں شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی بھی ہے جس نے سن ۸۰۹ میں وفات پائی، ان کا سلسلہ طریقت بھی ابن عربی ہی پر ختم ہوتا ہے۔ وہ ان کے نظریہ وحدت الوجود کے معتقد اور پیروکار بھی تھے۔

اس گروہ میں سے شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی ہیں جنہوں نے سال ۸۳۲ میں وفات پائی۔ باوجودیکہ وہ خود تصوف میں ایک بہت بڑے ولی اللہ اور صاحب طریقت تھے پھر بھی ابن عربی کے پیروکار، ان کے افکار کے پیچا رک اور ان کی کتابوں کے شارح و مفسر تھے۔ اپنی کتب و رسالات میں ان کا بڑی تعظیم و تکریم سے نام لیا۔ انہیں قطب المحققین، امام المرشدین اور محی الملک والذین تک کہا، نیز ان کے علوم عرفانی کی تشریح و تفسیر کی۔ ایک شرح ان کی کتاب "فصوص الحکم" پر لکھی اور ایک شرح اس کتاب کے اشعار پر لکھی۔ اس آخری شرح میں کتاب "فصوص الحکم" اور اس کے مصنف دونوں سے اپنی عقیدت اور ارادت کو درج ذیل اشعار کی صورت میں اظہار کیا ہے :

فصوص الحکم کے الفاظ و کلمات ہمارے دل میں یوں پیوست ہو گئے جیسے نگینہ اپنے مقام پر پیوست ہو جاتا ہے۔ یہ کلمات اس تک رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پہنچے اور پھر اس کی روح پر فتوح سے ہم تک۔

اسی گروہ میں سے ایک صائغ الدین علی بن محمد ترکہ اصفہانی تھے جن کا سن ۸۳۵ میں انتقال ہوا۔ ایران کا یہ عالم و عارف بزرگ خود ایک قابل مولف اور عرفان کے

زبردست معلم ہوتے ہوتے بھی ابن عربی کے عرفان کا مبلغ، مفسر اور عرفان وحدت الوجود کا زبردست استاد تھا "فصوص الحکم" کی شرح پر ایک کتاب لکھی^{۵۷}۔ اسی کتاب "تمہید القواعد" میں ابن عربی کے اصول و قواعد کے ساتھ خاص طور پر نظریہ وحدت الوجود کے اصل قواعد پر بحث کی ہے، اس نظریہ کی ایک ٹھوس اور معتبر کتاب ہے جو سال ہا سال تک ہماری مملکت ایران میں درسی کتب میں شائع رہی اور نظیر سید رضی جیسے صاحب نظر اور لایحیائی، آقا محمد رضا ثمالی اور آقا میرزا ہاشم گیلانی جیسے نامور عارفوں نے اس کی تدریس و تعلیم کا اہتمام کیا اور یوں انھوں نے بھی ابن عربی کے افکار و عرفان کی نشر و اشاعت کی۔

ابن ترک نے ابن عربی کے اشعار میں سے دس اشعار کی شرح پہ ایک رسالہ تالیف کیا جس میں ابن عربی کے اصول عرفان پر بحث کی ہے، نیز عراقی کی کتاب "لمعات" کی شرح پہ "صواللمعات" کے نام سے ایک رسالہ لکھا جس میں ابن عربی کے اصول عرفان سے استفادہ کرتے ہوئے "لمعات" کے اشعار کی تشریح کی ہے^{۵۸}۔

اسی گروہ میں مولانا نور الدین عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۲) بھی ہیں جو خود بھی زبردست شاعروں، ماہر ادیبوں اور جامع عالموں، چوٹی کے صفوں اور وحدت الوجود کے پُرشور و شوق عارفوں میں سے تھے۔ وہ ابن عربی کے دلدادہ پیروکاروں میں سے ہیں۔ جنھوں نے بڑی محنت اور زہمت سے ان کی تالیفات کا مطالعہ کیا اور پھر ان کے افکار و خیالات کی ترویج و اشاعت کے لیے نظم و نثر کی صورت میں اسلامی معاشرے میں بالعموم اور فارسی زبان والے مسلمانوں کے لیے بالخصوص توجہ دی اور یوں انھوں نے اسلامی فرہنگ کی بالعموم اور فارسی زبان کی بالخصوص اک بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اگرچہ تذکرہ "میںجارت" کے مصنف نے ان کے بارے میں یوں لکھا ہے:-

اہل فہم و دانش انھیں (یعنی جامی کو) ابن عربی کا جوڑ یا جواب سمجھتے ہیں، بلکہ ماوراء النہر کے علماء تو ان کو ابن عربی سے بہتر خیال کرتے ہیں۔ وہ خود ابن عربی کو کامل ترین شیخ، وحدت الوجودیوں کے لیے ایک کامل نمونہ، موجودات میں جلوہ حق دیکھنے والے ارباب

کے لیے اسوۂ حسنہ، عارفوں کا امام، موحّدوں کا قطب، محققین کا امام، دقیقہ سنج، اصحاب کے لیے ایک ماہر عالم، احکام الہی کا منظر اور لاقتناہی اسرار و رموز کو آشکارا کرنے والا اور دین و ملت کا احیاء کرنے والا کہہ کر ان کا نام لیتے ہیں۔ ادریوں اس طریق سے عرفان و معرفت میں ان کے بلند مقام اور عرفان وحدت الوجود میں ان کی سروری و پیشوائی کا کھلے بندوں اعتراف کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ جامی ابن عربی کے عرفانی حلقہ شاگردوں میں سے ہیں۔ جس نے ان کی کتابوں کا گہرا مطالعہ کیا اور ان کے نظریہ وحدت الوجود کے عرفان کے اصول و قواعد اور افکار سے کامل آگہی پائی۔ مدلولوں تک "فصوص الحکم" اور "مفاتیح الحکم" کے درس و تدریس میں مشغول رہے۔ ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور ایک اور شرح اس کی تالیف "نقش الفصوص" کی لکھی جس کا نام "نقد الفصوص" ہے۔ "نقد الفصوص" جامی کی پہلی عرفانی تالیف ہے اور "شرح الفصوص" آخری عرفانی کتاب ہے؛ اور یہ دونوں شرحیں "فصوص الحکم" کے اسرار و رموز کی توضیح و تشریح کے سلسلے میں ہیں جو ابن عربی کی تمام تالیفات و تصنیفات کی خاتم ہے۔ ان شرحوں کے علاوہ بھی جامی کی کئی دوسری کتابیں مثلاً "لوائح"، "لوائح"، "اشعة اللمعات" اور "الدرہ الفاخرہ" حیطہ تحریر میں لائے جو سب کی سب ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے اسرار و رموز کی حامل ہیں۔ عرفان ابن عربی کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں جامی کی ان تمام تالیفات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ نہایت مناسبت معلوم ہوتا ہے کہ صدر الدین تونزی کے بعد جو اس سلسلہ میں پیشرو کی حیثیت رکھتے ہیں، جامی ہی کو اسلامی ایشیا میں خصوصاً ابن عربی کا ماہر ترین و کامیاب ترین ناشر و شارح سمجھا جائے۔

حیرانی کی بات ہے کہ ابن عربی کے عرفان و تالیفات بالخصوص "فصوص الحکم" پر اتنا کام کرنے اور ان سے اتنی عقیدت و ابرادت و اعتماد رکھنے کے باوجود بھی جامی نے ایک حاشیہ میں دی ہوئی رباعی کہی ہے۔ جس کا مطلب یوں ہے:

"اے برگزیدہ مخلوقات (انسان) ابو حیدر حق کو محض باتوں سے پانا ناممکن

سے ہے۔ جا اپنے وجود کی نئی کر تو وہ راز جو "فصوص الحکم" اور "لمعات" میں نہیں ملتا تو اپنے اندر ہی سے پالے گا۔

اسی گروہ میں سزیر الدین نسفی بھی ہیں جو وحدت الوجودی عارف تھے۔ انہیں ابن عربی کی اصطلاحات پر مکمل عبور تھا۔ انسان کامل کی اصطلاح انہوں نے ابن عربی ہی سے سیکھی اور اُسے خود استعمال بھی کیا۔ اپنے رسالوں کے ایک مجموعہ میں جس کا نام ہی انہوں نے "الانسان الکامل" رکھا، وہ انسان کامل کے اوصاف جمیدہ پر بحث کرتے ہیں۔ اسی گروہ میں عبد الکریم جیلی (۸۱۱ - ۶۱۷) جو کتاب "الانسان الکامل" (عربی) کے مؤلف ہیں۔ مذکورہ بالا کتاب میں وہ ابن عربی کی عبارات کو احیائے دین کرنے والے امام کی عبارات کہہ کر ان کی عزت افزائی کرتے ہیں۔ ان کے افکار و عقائد کو نقل کر کے ان کی شرح بھی کرتا ہے۔ ان کے نظریہ وحدت الوجود اور اس کی شاخوں کی تائید و تصدیق بھی کرتے ہیں۔ انہوں نے "فتوحات مجتبیٰ" کے پانچ سو انسٹوٹس (۵۵۹) باب کی جسے وہ "فتوحات" کا ٹیٹل سمجھتے ہیں۔ شرح بھی لکھی ہے اور اُس کا نام "شرح مشکلات الفتوحات مجتبیٰ" رکھا۔ حاصل کلام یہ کہ یہ عارف اور صوفی بھی ابن عربی کے پیروکاروں اور مفسروں میں سے تھا۔ نلاسہ اقبال لاہوری معتقد ہیں کہ ان (عبد الکریم جیلی) پر ابن عربی کی گہری پھاپ ہے۔ ادھر زبردست محقق اور ابن عربی کے ہموطنوں میں چوٹی کا ابن عربی شناس میٹر پلے پوائس بھی لکھتا ہے کہ انسان کامل کے بارے میں ابن عربی کے مذہب سے عبد الکریم جیلی بلا واسطہ متاثر ہیں اور ان کے واسطے سے سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی میں برصغیر ہندوستان اور انڈونیشیا میں پھیلنے والی اشرف متاثر ہے۔

اسی گروہ میں حسین بن حسین بن حسین (سال و ناسن ۷۸۰) بھی ہیں جو معتقد کتب کے مؤلف ہیں جن میں ایک کتاب کا نام "فواتح" مشرح دیوان حضرت امیر علیہ السلام ہے جس میں انہوں نے موفیاء کے عقیدوں کی تشریح کی ہے اور ضمناً ابن عربی کے مناقب پر بھی توجہ دی ہے۔ ان کے دشمنوں کے ردِ مقابل آکر اس کا دفاع کیا ہے اور

اپنے عقائد کی تصدیق و توثیق کے لیے "نصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیہ" سے بہت سے شواہد بھی پیش کیے ہیں۔

اسی گروہ میں محمد زین الدین علی بن ابراہیم احسانی المعروف ابن ابی الجہور بھی ہیں۔ جو سن ۸۷۸ کے بعد فوت ہوئے۔ وہ ایک شیعہ عالم تھے اور حدیث میں کتاب "عزالی السنالی" اور عرفان میں "کتاب مجلی" کے مولف تھے۔ مؤخر الذکر کتاب میں انہوں نے ابن عربی کو شیخ الاعظم کے عنوان سے یاد کیا ہے اور ان کی "نصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیہ" سے بہت سے اقوال اور عبارات نقل کی ہیں اور یوں ان کے عرفان کو نشر کیا ہے جو اکثر و بیشتر قبول بھی ہوا ہے۔

اسی گروہ میں ایک آقا محمد رضا قشمری ہیں جو اسلامی ایران میں ابن عربی کے عرفان کے آخری پردہ کاروں اور مفسروں، ناشروں اور استادوں میں سے تھے۔ انہیں ہم ابن عربی کے مشہور مقلدین اور شارحین مثلاً کاشانی یا قزوینی وغیرہ کی صف میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان کی پیدائش قم میں سن ۱۲۲۱ میں ہوئی۔ پہلے اسی شہر میں اور پھر اصفہان میں پڑھتے رہے۔ فلسفہ ملا صدرا اور میرزا حسن لیسر آخوند ملا علی لاری کے صاحب بصیرت اور نکتہ سنج مفسر ملا محمد جعفر لاریجانی سے سیکھا۔ اور عرفان میں سید رضی لاریجانی سے اکتساب فیض کیا۔ ان استادوں کی شخصیتوں کی برکت اور اپنی ہوشمندی، صفائی قلب اور محنت مشاقہ سے حکمت و عرفان کے فن میں ایک بلند مقام اور اعلیٰ پایہ تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے اور پھر فن حکمت میں خود ایک لائق فائق اور ماسر و بلند پایہ استاد بن کر ابھرے اور مسلسل سا لہا سال تک اصفہان کے علمی حلقوں میں درس و تدریس میں مشغول رہے۔ عمر کے آخری حصے میں تہران چلے آئے اور میرزا شیخ صدر اعظم کے مدرسہ صدر کے نام سے مشہور تھا، علم کی روشنی پھیلانے لگے۔ چونکہ وہ اپنے دور کے مروجہ علوم و فنون میں ماہر تھے، لہذا ان کا درس دینے لگے، لیکن علم فن اور خصوصاً ابن عربی کے عرفان و وحدت الوجود میں وہ متخصص اور مہتر تھے، اس لیے ابن عربی کی کتب کے پڑھانے اور ان کی تشریح و تفسیر کرنے میں

کمال دسترس رکھتے تھے چونکہ وہ ایک لائبریری، ماہر، محنتی اور زندہ دل استاد تھے، اس لیے اصفہان میں بھی اور تہران میں بھی طالبانِ فلسفہ اور مشائخِ عرفان کا خاصہ جھگڑان کے گرد اکٹھا ہو گیا اور ان کے محضر کمالات سے اکتسابِ فیض کیا اور پھر آگے چل کر یہی لوگ فلسفہ و عرفان میں اپنے دور کے سربراہ اور وہ سکالر شمار ہونے لگے اور دروسِ تدریس اور تالیف و تصنیف میں مشغول ہو گئے اور ان کے دور میں حکمت و عرفان کی شمع کو فروزاں رکھا۔ ان میں سب سے نامور میرزا ہاشم اشکوری ہیں جنہوں نے سن ۱۳۳۲ء میں وفات پائی۔ وہ اپنے استاد کے نقش قدم پر چلنے والے مقلد تھے۔ انہیں بھی اسلامی ایران میں ابن عربی کے معنیوں اور مکتبوں میں شمار کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ تہران میں ”فصوص الحکم“، ”مصابیح“ اور ”تہذیب“ کا درس دیتے تھے۔ انہوں نے ان کتابوں اور قزوینی کی کتاب ”نصوص“ پر حواشی لکھے ہیں۔ تفسیرِ امی نے فلسفہ اور عرفان کے مختلف شعبوں میں درس و تدریس کے کام کے علاوہ تصنیف و تالیف بھی کی ہے اور کبھی کبھار اشعار بھی کہے ہیں۔

ان کی تصنیفات و تالیفات کی تعداد بہت ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل ابن عربی کے عرفان کے شعبہ میں ایک رسالہ ”ذیل نفس شیشی فصوص الحکم و رجعت دلائل“ سے جو مصنف کی گہری سوچ، اس کے زور بیان اور مناسبتِ کلام کا ایک زبردست اور جتنا جتنا ثبوت ہے۔ وحدت و وجود پر ایک اور رسالہ بھی ہے جس کا نام ”رسالہ فی وحدت الوجود بل الموجود ہے“ جو ”شرح فصوص قیصری“ کے پہلے ٹکینے سے متعلق ہے اور اس میں وجود کی وحدتِ شخصی پر بحث ہے اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس ذمہ داری میں بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ رہے ہیں۔ ”فصوص الحکم“ کے فص (ٹکینے) آدمی، فص لوجی، فص محمدی کے علاوہ ابن ترکہ کی ”قواعد الوجود“ کی تمہید اور مفتاح قزوینی پر بھی حواشی لکھے ہیں اور ایک رسالہ ”موضوع الخلافۃ الکبریٰ“ کے نام سے جلیلہ تحریر میں لائے ہیں۔ اپنی تمام تالیفات میں انہوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کی اصل اور ان کے عرفان کے تمام اسول کو تسلیم کیا ہے اور ان کی توضیح و تفسیر کی ہے۔ ہم نے اشارہ کیا تھا کہ انہوں

ترادینا اور ایسے نادروہ دوران کو پیروکار کہنا تارہین کو سخت ناگوار گزے گا اور معاملہ سنگین
 نوعیت پر کھڑا جائے گا۔ اس لیے ہم نے بحث کے عنوان کو بدل دیا اور بجائے اس کے کہ
 مولانا کو اس کے تابعین و مقلدین کے زمرے میں شمار کیا جائے ہم نے دونوں کے ماہین
 مشترکہ ذہنی و فکری ارتباط کو موضوع بنا لیا کہ عرفان و علوم اسلامی کو بار آور اور
 ضرور بنانے والے ان دو حضرات میں ملاقات ہوئی اور ان کے درمیان باہمی عقیدت،
 فکری رابطہ اور مشترکہ عقائد موجود تھے۔ ان کی ملاقات کے بارے میں ہمارے پاس
 کئی ایک مختلف قسم کی روایات موجود ہیں جو موجودہ سیاق و سباق میں درست دکھائی
 دیتی ہیں۔

ایک روایت کی بنا پر جب مولانا اپنے والد بزرگوار بہادر گلا کے ساتھ شام میں آئے تو
 ابن عربی کی زیارت کی۔ ٹوٹے وقت مولانا اپنے والد کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے جسے
 دیکھ کر ابن عربی نے کہا سبحان اللہ! سمندر ایک ندی کے پیچھے جا رہا ہے اور ایک اور
 روایت ہے احمد افلاکی نے "مناقب العارفين" میں نقل کیا ہے کہ جب مولانا دمشق پہنچے
 تو شہر کے عالموں اور دیگر مشاہیر دوراں نے ان کا استقبال کیا اور انھیں مدرسہ مقدسیہ
 میں لے آئے۔ ان کی بہت خاطر مدارات کی اور وہ بڑے اسہماک سے دینی علوم کے
 حصول میں مشغول ہو گئے۔ بعض کہتے ہیں وہ کوئی سات سال تک دمشق میں مقیم رہے مگر
 بعض کے مطابق چار سال تک۔

مرحوم و مغفور استاد بدیع الزمان فروز النفر نے جو موجودہ دور کے سب سے
 بڑے متحقیق مولانا روم تھے، اپنی تحقیق کے مطابق اپنے رسالہ میں جو مولانا کے حالات زندگی
 پر مشتمل ہے افلاکی کی روایت نقل کی ہے کہ یہ امر مسلمہ ہے کہ مولانا نے کتاب "ہدایہ فقہ"
 اس شہر میں پڑھی اور شیخ الدین اکبر کی ملاقات کا موقع بھی ملا۔^{۹۴} حال الدین حسین خوارزمی
 نے بھی اپنی شرح شذوی الموسوم "جواہر الاسرار" میں بھی اس روایت کا ذکر کیا ہے۔
 دیگر مواقع پر جب مولانا روم مالک و دمشق میں تھے تو کچھ عرصہ عارفوں کے "سرتاج"
 حال و قال کے کامل اور محقق موصد شیخ محی الدین ابن عربی اور شیخ المشائخ سعد الدین الحموی^{۹۵}

نے اشعار بھی کہے ہیں۔ وہ ایک پاک دل، صاحب ذوق اور زندہ دل عارف تھے۔ ان کا تخلص صہبا تھا۔ بکت عراقی کے پیر تھے۔ ان کے اشعار بڑے اعلیٰ اور معرفت کے اسرار و رموز کے حامل ہیں۔ ان میں سے چند اشعار یہ ہیں، جن کا اردو ترجمہ یہ ہے ^{۵۵}

آج تم کبھی ہماری طرف تیز نگاہوں سے دیکھتے ہو اور گاہے اپنے سخن خوشتریز کو دیکھتے ہو۔

تم اپنی دلکش و دلفریب زلفوں کو کبھی چہرے اور کبھی کندھوں پہ ڈال کر ان سے کہنے ہی لگتے ہو پاپا کر رہے ہو۔

جوئے شیر کو شیریں اور فرہاد پہ چھوڑ دے، تو تو خون کی ندی پر بڑی کی آنکھوں سے بہا رہا ہے۔
یہ ہمارے خون سے پر شدہ پیالہ ہے ذرا اندازے سے پینا۔ یہ شراب کا جام نہیں جسے تم بھر رہے ہو۔
باوجودیکہ یہاں اور بھی کہنے کی کئی باتیں ہیں مگر افسوس کہ مزید کہنے کی گنجائش نہیں، لہذا مناسب یہی ہے کہ ہم اپنی بات کو استاد بدیع الزمان فروز انصاری کے اس مقولہ پر ختم کر دیں۔ استاد گرامی قدر لکھتے ہیں کہ وحدت الوجود میں محی الدین کا ایک خاص طریقہ و نظر یہ ہے جس کی وجہ سے عام فقیہوں اور بعض صوفیوں مثلاً علاء الدین سمنانی وغیرہم نے اٹس کے مذہب پر طعن و تشیع کی ہے، لیکن اس آخری صدی کے بیشتر عارفوں اور فلسفیوں نے ان کے عقیدہ سے استفادہ کیا ہے اور محی الدین اہم کی کتابیں اور رائیں اصلی تصوف اسلامی پہ مبنی ہیں جو آٹھویں صدی سے لے کر دو حاضر تک رائج رہا۔^{۵۶}

چونکہ مولانا خود

مولانا جلال الدین مولوی (۶۷۲-۶۰۴) اور ابن عربی میں رابطہ ابن عربی کی طرح

عالم اسلام کے ایک دانا ترین اور معروف ترین عارف، نادردہ روزگار، نالغہ دوران اور اسلامی عرفان کے صحیح اور سچے نمائندے بلکہ دنیائے علوم میں چوٹی کے بزرگ اور نسل انسانی کا ایک اعجاز تھے؛ لہذا ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ مولانا کو ابن عربی کے مقلدوں اور پیروکاروں میں شمار کریں۔ کیونکہ ہم جانتے تھے کہ ایسے عجب روزگار کو تابع

اور سالکانِ راہ کے نمونہ اور مشائخ کے نگینہ عثمان ابروی پکے موجد، کامل غارف اور درویش
 خدمت اوحد الدین کرمانی، اور محدثوں اور مشائخ کے سربراہ شیخ صدر الدین قولوی سے
 صحبتیں ہوئیں اور باہم ایک دوسرے سے حقائق و رموز معرفت پر باتیں ہوتی رہیں جن کی
 شرح دراز ہے۔ (اُن سب کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو) استاد بدیع الزمان فرزندِ اُمّ
 اپنے اسی مذکورہ بالا رسالہ میں مذکورہ عبارت کو نقل کرنے کے بعد اظہارِ خیال فرماتے
 ہیں کہ بات حقیقت کے نزدیک ہے کیونکہ مولانا جیسے مردانِ خدا آگاہ کے متحسّس اور
 متلاشیِ انسان سے یہ بات بعید از قیاس لگتی ہے کہ وہ اتنی مدتِ دمشق میں رہ کر بھی
 اُس شہرہ آفاق شخصیت یعنی محی الدین اکبر سے نہ ملے ہوں۔

ظلامہ کلامِ دہی جیسا کہ اشارتاً کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا روایات اور اسناد
 بدیع الزمان فرزندِ اُمّ کے اظہارِ خیال سے اور دیگر شواہد اور سیاق و سباق کی روشنی میں یہ
 بات درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ مولانا کو حلب کے سفر کا اتفاق سن ۶۳۰ میں ہوا۔
 اس شہر میں تھوڑے بہت قیام کے بعد وہ دمشق آن پہنچے جہاں سات یا چار سال
 تک قیام پذیر رہے اور اس شہر کے مدرسہ مقدسیہ میں تحصیلِ علم میں مشغول رہے
 اور جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن عربی بھی سن ۶۲۰ سے اپنے سالِ وفات
 یعنی ۶۳۸ تک دمشق ہی میں تھے۔ اُس نے اپنی زندگی کا باقی ماندہ عرصہ اسی شہر میں
 ریاضت، مجاہدت، تالیف و تصنیف، درس و تدریس اور اولیاء اللہ سے میل جول
 اور ملاقاتوں میں گزارا۔ اُن کے علم و عرفان اور ان کے تقدس و تقرب کا چرچا ہر زبان
 پر تھا۔ سبھی لوگ انہیں جانتے پہچانتے اور مانتے تھے اور علوم و فنون یا خیر و برکت
 کے حصول کے لیے ان کے محضرِ کلمات میں کشاں کشاں چلے آتے تھے اور اُن کے علمی و
 رُوحانی مراتب سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ اس لیے یہ بات بہت بعید از قیاس بلکہ
 اغلب معلوم ہوتی ہے کہ مولانا جیسا رازِ حقیقت کا متحسّس اور متلاشیِ انسان جو ان سالوں
 میں اس شہر میں ہو، ابن عربی سے نہ ملا ہو اور ان کے علم و فضل کے ذخیرے اور بلند
 رُوحانی مقام سے استفادہ نہ کیا ہو۔ ان ملاقاتوں کو چھوڑ کر جو مولانا کے ابن عربی سے

براہ راست رابطہ کی جاکی ہیں، مولانا نے بلاشک و شبہ صدر الدین قزوئی کے توسط سے جو ابن عربی کے درخشاں شاگرد اور مشرقی دنیائے اسلام میں ان کے سب سے بڑے مبلغ اور ان کے افکار کے سب سے بڑے راج کرنے والے تھے، ابن عربی سے رابطہ قائم کیا ہوگا اور باوجود اس کے کہ ابتدا میں وہ ایک دوسرے کے مخالف اور کبھی کبھار منکر بھی تھے۔ آخر کار یہ مخالفت اور انکار ان کی باہمی رفاقت اور محبت میں بدل گیا جس کے نتیجے میں وہ ایک دوسرے کے علمی اور روحانی مقام سے آگاہ ہوئے اور ایک دوسرے کی مدح و ستائش میں بھی زبان کھولنے لگے، حتیٰ کہ صدر الدین قزوئی نے مولانا روم کو تائید ربانی کا حامل، غیرت و حمیت کے گنبد کا پوشیدہ گوہر، فیض محمد کے دسترخوان کا آرائشگر اور حمد و جودات کی جان کہا ہے۔

مولانا کی تعریف میں یہ شعر کہا: (شعر کا ترجمہ): اگر ہمارے اندر الوہیت کی کوئی شکل ہوتی تو وہ تو ہوتا اس میں نہ ہیں کسی کوائے سے کام لیتا ہوں اور نہ متردد ہوں۔

مولانا نے بھی ان کو ارباب تصوف و تواضع میں شمار کیا اور جماعت کی امامت کے مقام کے لائق گردانا اور جب مولانا کی وفات کے وقت حسام الدین چلبلی نے پوچھا کہ آپ کی نماز جنازہ کون پڑھائے تو جواب دیا کہ شیخ صدر الدین قزوئی اور شاید اس شعر میں جس کا مطلب یہ ہے کہ اُس ویدہ ور، صاحب بصیرت قطب دوران جس کے ثبات کے سامنے پہاڑ بھی چکر اجاتا ہے اور کون ہوگا اور یوں اس علمی و روحانی مقام کی بلندی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، پہلے غرضیکہ یہ تمام تخصیص، محبت اور عقیدت اس امر کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان کے مابین ابن عربی کے متعلق بھی بات چیت ہوئی ہو۔ اور جس کے نتیجے میں مولانا روم نے جو عرفان کے مہیاں اور ولادہ تھے، قزوئی سے جو ابن عربی کے عرفان میں صاحب نظر اور اس کے اصول و فروع میں مہارت رکھتے تھے، کئی سخن ہائے شنیدنی سنے ہوں، کئی نکتے دیکھے ہوں اور یوں ابن عربی کے عرفان کے اصول و فروع سے آشنائی حاصل کی ہو۔

اس کے علاوہ پہلے بھی لکھا جا چکا ہے کہ شمس تبریزی نے بھی ابن عربی سے میل ملاقات

ابن عربی کا اثر قرار پایا۔ اب اس عنوان کا تقاضا تھا کہ جس طرح مفکروں اور عارفوں نے ان کے افکار و عنوان نظری پر ان کے بعد بحث و تجسس کی ہے، مابعد کے مسالک میں بھی اثر و نفوذ اور ان طریقوں کے اصحاب کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ گفتگو کی جائے تاکہ اخلاص کے اثر و تاثیر کی وسعت اور گیرائی معلوم کی جاسکے۔ خواہ وہ کتنا ہی مختصر جائزہ کیوں نہ ہو؛ لہذا لازمی بات ہے کہ پہلے تو یہ واضح کیا جائے کہ ان کی خاص طریقت تھی یا نہیں؟ اور جب یہ بات بالکل واضح ہو جائے کہ ان کی اک خاص اور متفلسف و طریقت تھی تو پھر ان سلسلوں کی طرف اشارہ کیا جائے جو کسی نہ کسی صورت میں ان سے اثر پذیر ہوتے۔

ابن عربی کی خاص طریقت بھی جو طریقت خاتمہ، طریقت عربیہ اور زیادہ تر طریقت اکبر کے نام سے مشہور ہوئی۔ وہ اہل تصوف میں زیادہ تر شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں۔ خاص طریقت رکھنے کا مقصود یہ ہے کہ آنکھوں نے اپنی اس طریقت کو کسی ایک مرشد یا شیخ سے اخذ نہ کیا بلکہ جیسا کہ ہم کہہ آتے ہیں کہ اندلس میں اپنے قیام کے دوران یا پھر اسی ملک کے طول و عرض میں مختلف شہروں کی سیر و سیاحت کے دوران، مدعیان و عرفانی و معنوی راہل پہ چلتے ہوئے وہ مردوں اور عورتوں میں سے بہت بزرگان کی خدمت میں فائز ہوئے۔ ان خدا رسیدہ ہستیوں کی برکات سے بہرہ مند ہوتے۔ ان کی ریاضتوں اور مشقتوں کو دیکھا۔ ان کے عقاید، افکار و خیالات اور آداب قواعد سے آشنائی حاصل کی پھر جو کچھ ان کو درست نظر آیا اسے قبول کر کے استعمال میں لائے۔ البتہ اندلس کے صوفیاء اور خصوصاً ان مشائخ میں جن کی ابن عربی نے زیارت کی، مشرقی صوفیاء کے جوتا اور لباس پہننے اور درود و وظائف کرنے کے خصوصی آداب جو ان کے ایک معین طریقہ اور کسی خاص فرقہ کی علامت اور ان میں باہمی ربط کی نشانی جوتی ہے، موجود نہ تھے۔ بلکہ ان میں وہی زہد و تقویٰ اور ریاضت و مجاہدت ہی وہ رابطہ تھا، لیکن جب وہ سرزمین مشرق میں پہنچے تو ان قواعد و آداب سے بھی آشنا ہوئے اور اس زہد و تقویٰ، ریاضت اور اراد و وظائف سے آگاہ ہونے کے علاوہ

رکھی۔ وہ بھی ان کے رُوحانی مقام سے آگاہ تھے۔ اس طرح کہ ابن عربی کو انہوں نے ایک مرد بزرگ اور سراپا تتبع کہا ہے۔ چونکہ مولانا روم شمس تبریزی کے یارِ غار، ہمدم و محرمِ امرا تھے۔ یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ شمس تبریزی نے ان کو ابن عربی کے فضائل اور معارف اور احوال و مقامات سے آگاہ نہ کیا ہو۔

خلاصہ یہ کہ جو کوئی بھی ان دو مفکر عارفوں کے افکار و عرفان سے تھوڑی بہت شدہ بیدہ بھی رکھتا ہو اس کے لیے کسی تردید کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ان دونوں سے مشترکہ عقائد موجود تھے اور میرے لیے یہ امر مسلمہ ہے کہ مولانا روم کم از کم ابن عربی کے وحدت الوجود کی اصل کے بارے میں ان کے ہم خیال ہیں، نیز عشق اور وحدتِ ادیان میں ان کے ہم عقیدہ ہیں، کیونکہ مولانا روم نے اپنی تالیفات اور مثنوی میں خصوصاً بڑے عشق و شوق اور زور شور سے اس کی تشریح و تفسیر کی ہے۔

مولانا نے ابن عربی سے عقیدت و ارادت کے اظہار میں بھی بخیل سے کام نہیں لیا۔ ان کو کان گوہر سمجھا جس کی تلاش میں خود کو بحرِ دمشق میں مستغرق اور اس شہر کا والا و شیدا و عاشق و جانِ نختہ و دل بستہ کہا ہے۔ اس لیے کہ ان کا محبوب اور معشوق اس شہر میں ہے، جیسا کہ یہ اشعار کہتے ہیں۔

ہمارے سر میں شوق کا سودا سمایا ہوا ہے، ہم اس کے عاشق و دلدادہ ہیں۔
ہمارا دل دہاں لٹکا ہوا ہے اور ہمارے دل پہ اُسی کا داغ ہے، کوہِ صالحیہ میں مونیوں کی اک کان ہے جس کی جستجو میں ہم بحرِ دمشق میں غرق ہیں۔
طریقہ ابن عربی -
(سلسلہ اکبرؒ) پچھلے باب میں ہم چلتے چلتے ابن عربی کی طریقت کے قواعد و آداب کی طرف اشارہ کر آئے ہیں لیکن ان کے بارے میں کوئی الگ بحث نہیں کی گئی۔ اب بھی ہمارا یہ ارادہ تو نہیں، جیسا کہ شروع ہی سے ہمارا ارادہ نہ تھا کہ ان کی طریقت کے آداب و قواعد پہ کوئی جداگانہ بحث کریں، کیونکہ وہ موضوع بہت وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ بہت پیچیدہ بھی ہے جس کا نتیجہ یہ کہ وہ الگ تحقیق اور کسی علیحدہ کتاب کا محتاج ہے لیکن چونکہ اس باب کا جو اس رسالے کا آخری باب ہے، عنوانِ اہل

ان کے لباس پہننے، ذکر اذکار اور درود و طیفیوں اور دیگر ایسی باتوں سے مطلع ہوتے، بہت کچھ سیکھا اور کبھی کبھار ان کو زیر استعمال بھی لائے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے خرقہ بھی پہنا جو مشرقی صوفیوں سے ہی مخصوص تھا۔

غرضیکہ جس طرح انہوں نے پیشرو صوفیوں (خواہ مغربی ہوں یا مشرقی) کی الہیاد تصنیفات کو پڑھا اور ان کے افکار و نظریات سے بہرہ مند ہوئے، اسی طرح وہ اپنے دور کے مشائخ (خواہ مغربی ہوں یا مشرقی) کو بھی ملے۔ ان کے اعمال و افعال احوال اور اقوال سے بہت کچھ سیکھا اور پھر خود ایک طریقت کو معرض وجود میں لائے۔ باوجودیکہ اس کے مواد میں پہلی طریقتوں کا تھوڑا بہت حصہ موجود تھا جس میں ان کے اسلاف کے آداب و قواعد کی جھلکیاں تھیں، پھر بھی اس طریقت کی آگ انوکھی، نئی اور الگ صورت ہے۔ ان کو اس طریقت کے پرکار بھی ملے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ وہ مابعد کی طریقتوں پر اثر انداز ہوئی۔

طریقت اکبریہ، طریقت قادریہ کی شاخ نہیں ہے۔ مجدد الدین فیروز آبادی کی اس تحریر کہ ابن عربی علی اور وضعی لحاظ سے شیخ الطریقت، حقیقت و ضابطہ کے مطابق امام المتحقق، ادرسی اور علی طور پر عارفانہ علوم کے احیا کرنے والے تھے، کے برعکس، پیر شیخ احمد بن سلیمان نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ احمد کشکانوی نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ کی اس وصیت کے برعکس کہ اہل حضرات کے نزدیک باقی طریقتوں کی طرح ابن عربی کی بھی ایک جداگانہ طریقت تھی۔ مشہور مستشرق لوشانلیہ رحمۃ اللہ علیہ نے طرق الحجاز رحمۃ اللہ علیہ نامی کتاب میں دعویٰ کیا ہے کہ طریقت اکبریہ، طریقت قادریہ ہی سے نکلا ہے اور اسی کی شاخوں میں سے ایک ہے۔ مگر یہ محض ایک دعویٰ ہی ہے کیونکہ یہ کسی قاطع دلیل اور معتبر گواہ سے محروم ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ طریقت اکبریہ اور طریقت قادریہ کے قواعد کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہے جس طرح کہ ایسی مشابہت تقریباً سبھی طریقتوں کے مابین موجود ہیں۔ نتیجے میں جہاں ہم نے ابن عربی کے عرفان کی جداگانہ حیثیت کے بارے میں گفتگو کی ہے تو ہم نے یہ استدلال کیا تھا کہ دو فکری نظاموں کے درمیان مشابہت کا ہونا ہی ایک کا دوسری

کی شاخ ہونے کی مؤثر دلیل نہیں ہو سکتی۔ اب ہم پھر اسی استدلال کو دہراتے ہیں کہ
 دو عملی طریقوں میں مشابہت بھی ایک دوسرے کی شاخ ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی۔
 اگر کوئی یہ بات کہے کہ ابن عربی کو حضرت عبدالقادر جیلانی سے بڑی عقیدت تھی اور انہوں
 نے اپنی طریقت کو اپنی سے اخذ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کی حیثیت
 محض احتمالی ہے اور احتمال بھی بہت ضعیف سا، کیونکہ یہ درست ہے کہ ابن عربی
 کو سیدنا عبدالقادر جیلانی سے اک گونہ عقیدت تھی اور انہوں نے اپنی کتاب "فتوحات مکیہ"
 میں ان کی بڑی تعظیم و تکریم کی ہے اور انہیں عدل و قنوت اور قطب زمان کہا ہے
 جو مامور بہ تصرف تھے رحمۃ اللہ علیہ

لیکن یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے اپنی طریقت ان سے اخذ کی ہے
 جس کے نتیجے میں ہم طریقت اکبریہ کو قادری طریقت کی شاخ کہہ سکیں، کیونکہ ابن عربی
 نے اپنی تالیفات و تصنیفات میں بارہا بہت سے مشائخ کرام کا نام بڑے ادب و احترام
 سے لیا ہے۔ ان کے انکار و عقائد کو نقل بھی کیا ہے اور ان میں سے بعض کو جو اپنے
 فکر و مذاق سے موافق تھے قبول بھی کیا ہے؛ حتیٰ کہ ان میں سے بعض مشائخ سے ملاقات
 بھی کی اور ان کی رفاقت اور زیارت پہ اکتفا رہی کیا، جب کہ حضرت شیخ عبدالقادر
 سے دو کبھی نہیں ملے۔ ان کی اپنی تاریخ پیدائش سن ۵۶۰ ہے۔ جب شیخ عبدالقادر
 سن ۵۶۱ میں وفات پائے۔ شاید یہ گمان گزرے کہ وہ شیخ عبدالقادر جیلانی کے
 شاگرد رحمۃ اللہ علیہ اور پیروکار ابو السعود بن شبل کے وسیلہ سے ان کی طریقت کو اخذ کرنے میں
 کامیاب ہوئے ہوں، کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب "فتوحات" میں ابو السعود کا نام بھی
 بڑے ادب و احترام سے لیا اور ان کے بارے میں لکھا ہے: "میں نے سونگھی ان کی
 عمدہ خوشبو اور عطر بیز سانس" لیکن ان کی اپنی صراحت کے مطابق انہیں ابو السعود سے
 بھی ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا رحمۃ اللہ علیہ

حاصل کلام یہ کہ جیسا کہ ہم اس سے پہلے ہی مفصل بحث کر آئے ہیں کہ ابن عربی
 نظری عرفان میں ایک الگ اور علیحدہ فکری نظام کے مالک تھے اور جیسا کہ اب یہی

اشارہ کہا ہے کہ علمی عرفان میں بھی وہ خاص طریقت کے مالک ہیں اور ان کے عقائد و قواعد کی دوسروں کے آداب و قواعد سے مشابہت یا ان لوگوں کی تعظیم و تکریم کرنا یا کبھی کبھار ان کے افکار و آداب کو قبول کر لینا ہرگز اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ ان کا عرفان دوسروں سے اس حد تک متاثر ہو کہ ان کی جداگانہ حیثیت کو نقصان پہنچائے اور دوسروں کی شاخ بنا دے۔

ابن عربی کی طریقت کی بنیاد | دوسرے عارفوں اور صوفیوں کی طرح ان کی طریقت کی بنیاد بھی کشف و شہود اور ذوق و عیان پر ہے نہ کہ دلیل و برہان پر۔ اس مسمون کو آئندوں نے اپنی تالیفات و تصنیفات جن میں "فتوحات مکیہ"، "ذریعۃ الہیہ"، "رسالہ انصار" اور امام فخر رازی کے نام ان کا مکتوب شامل ہیں، بار بار تاکید کی ہے۔ چونکہ ہم پیچھے اس رسالے اور اس موضوع کے متعلق بحث کر آئے ہیں لہذا تکرار سے بچنے کے لیے یہاں ذکر نہیں کریں گے۔

ابن عربی کی نگاہ میں سیر و سلوک کا مطلب | ابن عربی کی نظر میں "سیر" منتقل ہونے کی ایک قسم ہے؛ یعنی عبادت کی ایک منزل سے عبادت کی دوسری منزل۔ شرعی لحاظ سے کسی جائزہ عمل سے دوسرے جائزہ عمل کی طرف، کسی ایک مقام سے دوسرے مقام، کسی ایک نام سے دوسرے نام، ایک تجلی سے دوسری تجلی کی طرف، کسی ایک ہستی سے دوسری ہستی کی طرف منتقل ہونا۔ اس بنا پر مالک وہ شخص ہے کہ ان منازل، اعمال، مقامات، اسماء میں منتقل ہوتے وقت اپنی بدنی مجاہدات، اور نفسی ریاضت میں مصروف رہتے ہوئے تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق پہ توجہ مرکوز رکھے^{۲۳} اور ان مقامات کو اپنا حال بنائے بغیری خبر نہ رکھے^{۲۴} لیکن ہر چیز سے پہلے لازم ہے کہ علم فقہ پڑھے اور سیکھے، احکام شریعت سے کما حقہ آگاہ ہو اور ان کو ملحوظ خاطر رکھے^{۲۵}۔ سیر و سلوک میں سالک کا پہلا قدم اپنے نفس کا محاسبہ، خیالات کی حفاظت اور اللہ تعالیٰ سے جفا و شرم کو شکار بنانا ہے، کیونکہ شرم ہی ہے جو کسی بُرے خیال کو اس کے دل میں گزرنے اور کسی ناپسندیدہ حرکت کو اس سے سرزد

ہونے سے روکتی ہے۔ سالک کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ لمحہ حاضر کے احکام کو ملحوظ خاطر رکھے، یعنی جس زمانے یا دور میں سے گزر رہا ہے اسے اور ان اعمال کو جن کا اس وقت شارع تقاضا کرتا ہے نگاہ میں رکھے، اس وقت کی تدر کرے اور ان اعمال کو سرانجام دینے کی کوشش کرے۔

یہ سلوک کا اعلیٰ درجہ ہے وہ درجہ جس میں سالک کے قلب کی توجہ اللہ کی طرف متمرکز ہوتی ہے؛ لہذا وہ ایک قلبی واردات ہے کسی خارجی چیز سے متعلق نہیں۔ سوک و سفر میں نسبت بالکل اسم عام اور اسم خاص کی سی ہے، یعنی کہ ہر سالک سفر نہیں ہوتا۔

یہ سفر فلسفیوں میں جو اہل راہ طریقت، سفر، عقل اور اس کے استدلال کی روشنی میں نکو و عقل ہوتے ہیں،

رسوم و معمول ہے مگر متحقق یا یقینی نہیں، بلکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے جو رسولوں، نبیوں اور برگزیدہ ولیوں مثلاً سہیل بن عبد اللہ، ابو یزید اور دیگر محققان صوفیاء کے شامل حال ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ لوگ اہل فعل اور عمل ہوتے ہیں یا اس کی اصطلاح میں اصحاب البعالات، یعنی باعمل ہوتے ہیں۔

یہ لمحہ خاص طور پر توجہ طلب ہے کیونکہ ابن عربی کی نظر میں سالک کو راہ اور اپنے سفر کے دوران ایک ایسے پیرو مرشد اور تادیب کنندہ کی ضرورت ہے جو راہ طریقت کو کا حقہ جانتا بھی اور دیکھتا بھی ہوتا کہ وہ اس کی دستگیری کر کے اسے کسی مقام پر پہنچا دے اور اس کی رشد و ہدایت کے بغیر سالک کی راہ کٹی ہے اور نہ ہی اس کا سفر ختم ہوتا ہے اور وہ کہیں کسی مقام پر نہیں پہنچتا۔

ابن عربی نے اپنی طریقت کے اعمال و آداب طریقت اکبریہ کے اعمال و آداب کو اپنی تالیفات و تصنیفات میں جن میں

”فتوحات مکیہ“، ”علیۃ الابدال“، ”تحفظ السفرۃ الی حضرت البرہہ“ شامل ہیں، مختلف مقامات بڑی تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے، لیکن ہمارا ارادہ

ان تفصیلات میں جانے کا سرگرم نہیں، ان محض نمونے کے طور پر درج ذیل مطالب ضروری معلوم ہوتے ہیں۔

پرتک پہنچنے سے پیشتر سالک راہ اور مسافر کے لیے جس کے وجود کی اہمیت و ضرورت کا ذکر ہم ابھی ابھی اُدپر کر گئے ہیں، اعمال طریقتِ عبادت میں بھوک، بیداری، خاموشی، خلوت، صدق و توکل، صبر، عزیمت اور تقیہ سے پہلے چار عمل ظاہری ہیں اور پچھلے پانچ عمل باطنی ہیں۔ بھوک سے مراد شرعی لحاظ سے جائز وہ بھوک ہے جو طبیعت سے فاضل چیزوں کو گھٹاتی ہے لیکن بدن کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی، لہذا یہ بھوک اس غذا کا متنا دہیں جو انسانی مزاج کی درستی اور اس کی استواری کی ضامن ہے۔^{۱۳۲}

سہرے مراد بیداری ہے جو یہ تحفظ ذات کے لیے اس سے مراد فقط بیداری چشم نہیں جو ظاہر ذات کی محافظ ہے بلکہ اس سے اکثر و بیشتر مراد قلب ہے جو باطن ذات کی محافظ ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آنکھ سوری ہو اور دل بیدار ہو۔^{۱۳۳}

صحت سے مراد انسان کی باطنی خاموشی نہیں کیونکہ ہر انسان کا باطن دیگر تمام موجودات کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کے سلسلہ میں ناطق ہے اور نہ انسان کے کئی طور پر چپ ساوہ لینا مراد ہے، کیونکہ انسان شرعاً پابند ہے کہ وہ بعض حالات و اوقات میں ذکر الہی کرے بلکہ اس سے مراد وہی عام خاموشی ہے یعنی کہ انسان لغز، بے جودہ، بے معنی اور حکمت و نصیحت سے عاری باتوں سے ہنٹوں کو سی لے او خاموشی اختیار کرے۔^{۱۳۴} لیکن کنارہ گیری یا خلوت سے مراد یہ ہے کہ سالک بظاہر ہر جڑی بات اور ہر ناپسندیدہ عادت اور باطن وہ ہر چیز اور ہر کسی یعنی ماسوا اللہ مثلاً گھر بار، خاندان، بیوی بچوں، یار دوستوں الغرض اپنے اور خدا کے درمیان حائل ہونے والی ہر شے سے افراطِ تعلق اور مضر لگاؤ ختم کر دے، ہستی کہ منفی خیالات سے بھی کنارہ کش ہو جائے اور اس کے دل میں سوائے خدا اور یادِ خدا کے کچھ نہ ہو، اور دل کو سوائے خدا کے اور کسی چیز سے تعلق نہ ہو۔^{۱۳۵} وہ ان چار اعمال کو اس مقام کے ستون تصور کرتے ہیں جو

ابدال کی صفات ہیں، اور انہیں معرفتِ حق کی بنیاد سمجھتے ہیں جس سے مراد ہے معرفتِ ذاتِ حق، معرفتِ نفس، معرفتِ دنیا اور معرفتِ شیطان ^{۱۳۷}۔

آخرت کے لیے عمل، اپنے باطن کو طریقتِ اکبریہ کے دیگر اعمال مندرجہ ذیل ہیں نیک دیاک بنانا، اپنے اور خدا کے

درمیان موافقت پیدا کرنا۔ جو آخرت کے لیے عمل کرنا ہے اللہ تعالیٰ اس کے دنیاوی کاموں کے لیے خود کافی ہے، جو اپنے باطن کو سنوار لیتا ہے، خدا اس کے ظاہر کو بھی سنوار دیتا ہے، اور جو اپنے اور خدا کے درمیان موافقت پیدا کر لے خدا تعالیٰ اس کے اور دنیا دلوں کے درمیان مصالحت و موافقت پیدا کر دیتا ہے۔ ^{۱۳۸}

پہارت، حضور قلب اور اس کی خاص النحاص خصوصیت طریقتِ اکبریہ کی سنتیں یہ تین سنتیں ہیں جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے

مردی ہیں۔ اپنے راز کا چھپانا، لوگوں کے ساتھ مروت اور دکھ مسیبت و آزار پہ تحمل و برداشت ^{۱۳۹} پہارت دو قسم کی ہے ظاہری اور حسی جو عبارت ہے بدن لباس اور جگہ کی پاکیزگی سے اور باطنی یا روحانی پہارت جو عبارت ہے نفس کے حرص، کینہ، حسد، بغض، تکبر اور باقی تمام اخلاقِ ذمیرہ سے پاکیزگی سے، پھر پہارت عقل جو عبارت ہے ہر قسم کے شک و شبہ اور آشفہ خیالی سے متبرہ ہونے سے اور سمر کی پہارت، غیروں کے نہ دیکھنے سے عبارت ہے ^{۱۴۰} اور حضور اس ذات واحد کو تمام اعمالِ فعال میں حاضر دناظر جاننا۔ ^{۱۴۱} لیکن اس طریقت کی خاص النحاص خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سالک کو ابدال ^{۱۴۲} کے مقام سے اٹھا کر قطب ^{۱۴۳} کے مقام تک پہنچا دیتی ہے، بعینہ اسی طرح جس طرح کہ ابن عربی اس ارتقائی منزل سے گزرے۔ ^{۱۴۴}

ابن عربی کے بعد جو درجہ میں آنے والے طریقت کے وہ سلسلے جو طریقتِ اکبریہ سے متاثر ہوئے تقریباً تمام اہم اور مشہور سلسلوں

اور صوفیاء نے ابن عربی کو صوفیاء کا شیخ اکبر مانا ہے۔ راہ طریقت میں ان کی پیشوائی کو قبول کیا اور ان کی طریقت کے آداب و قواعد کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ نونے کے طور پر

ہم یہاں چند طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں :-

سلسلہ شاذلیہ ^{۱۴۵} اس سلسلہ کے پیروکاران کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔
 ابن عطار اللہ سکندری ^{۱۴۶} نے جو خود اکابر صوفیاء اور طریقہ شاذلیہ
 کے رکن رکین تھے، ان کی عظمت و بزرگی کی تعریف کی ہے۔ ان کے بہت سے
 قواعد و آداب کو سیر و سلوک میں ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ ^{۱۴۷} شیخ محمد مغربی شاذلی ^{۱۴۸} اور شیخ
 جلال سیوطی نے بھی ان کی مدح و ثناء کی ہے اور انہیں عارفوں کا مرتی، ہزاروں کا
 سہارا، شہود کی مستم آنکھ اور رسولِ عربی کی راہِ طریقت و شریعت کی طرف رہنمائی
 کرنے والا کہا ہے۔ ^{۱۴۹}

سلسلہ نقشبندیہ ^{۱۵۰} اس طریقت کے پیروکاروں نے بھی ان کا نام بڑے ادب و احترام
 سے لیا ہے اور ان کو دینِ محمدی میں خاتم الاولیاء کا لقب
 دے کر ان کی تعظیم و تکریم کی ہے اور اپنے رسالات و مقالات میں متعدد مضامین
 ان سے نقل کیے ہیں۔ ^{۱۵۱}

سلسلہ نعمۃ اللہیہ ^{۱۵۲} طریقہ نعمت الہی جو تصوف کے مشہور و اہم ترین طریقوں سے
 ہے اور شیعی تصوف کا پہلا طریقہ ہے، نظریات و عمل میں
 ابن عربی ہی کے تصوف سے مستفیض ہوئے اور جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں،
 نعمت اللہ ولی جو اسی سلسلہ کے ارکان و مشائخ سے تھے۔ ابن عربی کے معتقدوں
 اور ان کی کتابوں کے مفسروں میں سے تھے۔

نور بخشہ سلسلہ ^{۱۵۲} اس طریقت کے پیروکاروں نے بھی ابن عربی کے تصوف کی تقلید
 کی ہے۔ نور بخشہ طریقت کے پیشوا سید محمد نور بخش نے امکانی حد
 تک ان کی برأت کی ہے۔ ^{۱۵۳}

شمس الدین محمد بن سحی بن علی گیلانی لایچی (سال وفات ۸۶۹) گلشن راز کے مفسر
 نور بخشہ سلسلہ کے مشاہیر صوفیاء میں سے تھے اور ایک اور روایت کے مطابق سید
 محمد نور بخش ^{۱۵۴} کے سب سے بڑے، سب سے افضل اور کامل خلیفہ تھے۔ "گلشن راز"

کی اپنی شرح میں جس کا نام "مفاتیح الاعجاز" ہے، متعدد مقامات پر ابن عربی کا تذکرہ کیا ہے اور انہی کے اقوال کو بطور سند پیش کیا ہے۔^{۱۵۸}

سلسلہ ذہبتیہ^{۱۵۹} | اس لیے کہ ہمیں یاد ہو گا کہ معنی محقق استاد سعید نفیسی تاریخ تقوین

میں خصوصاً ان سلسلوں کے متعلق جو ایران میں رائج ہیں، پوری پوری چھان بین کی ہے۔ ہم اس باب میں انہی سے سند تلاش کرتے ہیں۔ نفیسی نے لکھا ہے کہ سرزمین ایران مدتوں تک طریقت کبرویہ کے زیر تسلط رہی ہے۔^{۱۶۰} اور اس سرزمین کے بہت سے بزرگ مشائخ اسی کے مقلد رہے ہیں۔ مولانا جلال الدین کے والد بزرگوار بہاؤ الدین ولد مولانا کا اپنے ساتھ ایشیائے کوچک لے گئے اور انہی سے طریقہ مولویہ چلا اور پھیلا۔^{۱۶۱} انہوں نے ابن عربی کی تعلیمات کا کچھ حصہ بھی اس میں شامل کر دیا اور ایران میں وہ طریقہ ذہبتیہ کے نام سے آج بھی باقی ہے۔^{۱۶۲}

دانستہ کا ابن عربی سے رابطہ^{۱۶۳} | کتاب کے خاتمہ پر اس نکتہ کی طرف اشارہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عیسائی دنیا کے سب سے بڑے عارف شاعر دانستہ اور دنیا سے اسلام کے سب سے بڑے عارف اور شاعر کے درمیان اک ذہنی و فکری رابطہ قائم تھا۔ شاید علم دوست قارئین کے لیے یہ اشارہ ایک محرک اور پس منظر ثابت ہو اور وہ اس سلسلہ میں مزید چھان بین کرنے پر آمادہ ہو جائیں۔

ابن عربی کے عرفانی علوم پر غور و پرداخت اور دانستہ کی تالیفات بالخصوص "ڈیوائن کامیڈی" کا مطالعہ اور پھر خاص طور پر ابن عربی کے نظام اسفہانی سے روحانی و حقیقی عشق کا جو کتاب "ترجمان الاشواق" کے معرض وجود میں آنے کا باعث بنا، دانستہ کے جیٹس سے روحانی عشق کا باہمی مقابلہ جو ڈیوائن کامیڈی کے لکھے جانے کا سبب بنا، اس گمان کو تقویت بخشتا ہے۔ دانستہ جو ابن عربی کی وفات کے پچیس سال بعد پیدا ہوا۔^{۱۶۴}

اس لیے وہ ان کی تالیفات اور افکار سے خوب واقف تھا، اس گمان کو اور بھی تقویت ملتی ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہسپانیہ کے چوٹی کے ابن عربی شناس مسٹر آسین پلے چوالیس نے جو ابن عربی کے علوم و معارف کے علاوہ دانستے کی تالیفات سے بھی کما حقہ آگاہ تھا اپنی مشہور کتاب الموسوم "اسلام اور ڈیولوپمنٹ کا میڈی" میں ابن عربیؒ کو "ڈیولوپمنٹ کا میڈی" کا منبع و سرچشمہ کہا ہے۔ اسی کتاب کے پانچویں باب میں دانستے کے افکار و تمثیلات کو ابن عربی کے افکار و تمثیلات سے، دانستے کے فلورانس بیٹریس کے عشق کو ابن عربی کے نظام اصفہانی کے عشق سے اور دانستے کی Cancionero اور Convito نامی دو کتابوں کا ابن عربی کی "تربیان الاشواق" اور "خاتر الاملا" سے موازنہ و تقابیل کر کے اس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان دو بزرگ ترین ادیبوں اور شاعروں میں محض فکری مشابہت ہی موجود نہ تھی، بلکہ دانستے ابن عربی سے متاثر تھا اور گاہے گاہے ان کی تقلید بھی کرتا ہے۔^{۱۶۳}

مشہور انگریزی مستشرق اور محقق مسٹر نکلسن نے بھی دانستے کے ابن عربی کے تحت تاثر ہونے پر بڑا زور دیا ہے۔^{۱۶۵} اور اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ خدا را صد شکر کہ یہ رسالہ اختتام پذیر ہوا۔

خواتم

حصت سوم

باب

- ۱ رجوع بہ "الہدایۃ والجرام" جلد اول صفحہ ۹
 ۲ الدر الثمین، ص ۲۶، المناہل الخسرون فی اصول الکلام، تالیف امام رازی، ص ۳۸۶
 ۳ الطبقات الکبریٰ، ص ۵
 ۴ الدر الثمین، ص ۲۶
 ۵ رجوع کیجئے مجموعہ رسائل ابن عربی "رسالۃ الشیخ الی الامام رازی، جلد اول رسالہ ۱۵ صفحہ ۲-
 سورہ الکہف سورۃ، آیت شمارہ ۶۵
 ۶ "نفحات الانس" صفحہ ۲۷۲، ریاض السیاح صفحہ ۸۶۵-۸۶۴۔ سعدی نے خود کہا

ہے : ہ

مرا شیخ دانائے مرشد شہاب

دواندوز نسیمود برزوںے آب

دیرے دانای شیخ د مرشد شہاب نے سطح آب پر مجھے دو نصیحتیں فرمائیں

بھی آنکہ ہر نفس خود میں مباشش

دوم آنکہ بر جمع بد میں مباشش

(ایک تو یہ کہ خود میں مست بنو، دوسرے یہ کہ دوسروں کے منقلب بد میں یا بدنگانہ بنو)

۷ "نفحات الاعیان" جلد سوم، رقم ۴۹، "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۱۲۶ / اور صفحہ

۹۰۴ جلد دوم صفحہ ۱۱

۸ رجوع بہ نفع الطیب، جلد دوم صفحہ ۳۸۱، "شذرات الذہب" جلد پنجم صفحہ ۱۹۴

۹ رجوع در الثمین صفحہ ۲۸

- ۱۸ رجوع بہ کتاب ما قبل وہی صفحہ ۲۸
- ۱۹ رجوع کیجئے بہ نفع الطیب جلد دوم صفحہ ۳۸۱، شذرات الذہب جلد پنجم صفحہ ۱۹۳
- ۲۰ ابوبکر، احمد بن علی بن ثابت المعروف خطیب بغدادی (۲۶۳-۳۹۲) بہت بڑے محدث مؤرخ اور حافظ قرآن تھے۔ رجوع کیجئے "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۲۲۴ رقم ۹۸۲
- ۲۱ رجوع کیجئے "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۲۹۹ رقم ۱۱۰۸، "شذرات الذہب" جلد پنجم صفحہ ۲۴-۲۲۶
- ۲۲ نفع الطیب، ج ۲، صفحہ ۳۶۲۔ الدر الثمین، صفحہ ۳۱
- ۲۳ شذرات، ج ۵ ص ۱۸۵ "مرصد الاطلاق" ج ۲ ص ۵۱۳
- ۲۴ "تذکرۃ الحفاظ" سیوطی، ص ۲۹۶ رقم ۱۱۰۲۔ "شذرات الذہب" ج ۵ ص ۵۱۳
- ۲۵ الدر الثمین، ص ۳۱-۳۲
- ۲۶ ابوالجناح احمد بن عمر لقب بہ کبریٰ مشہور بہ نجم الدین کبریٰ۔ (۶۸۱)
- ۲۷ سبحان، یہ فتح اول و ثانی، آئینہ و حکم فقرہ جمع سناحل۔
- ۲۸ لغات الانس، ص ۳۲۹
- ۲۹ بمعنی طہاٹھیں مارنا تو اسمن در۔
- ۳۰ "البراقیت" جلد اول صفحہ ۹
- ۳۱ قناعی منسوب بہ قضاء۔ یعنی ایک قبیلے جو بلخ سے منسوب ہے۔
- ۳۲ "شذرات" ج ۵، ص ۲۹۵۔ الاعلام، ج ۷ ص ۱۱۰
- ۳۳ "التکذ" جلد دوم صفحہ ۶۵۲-۶۵۳
- ۳۴ رجوع بہ شذرات، جلد پنجم صفحہ ۳۰۱
- ۳۵ رجوع کیجئے "شذرات" جلد پنجم صفحہ ۱۹۳
- ۳۶ در الثمین، صفحہ ۲۸
- ۳۷ اشیر الدین البہری، مفضل بن عمر۔ وہ لبیاغوجی اور بہایت الحکمت نامی کتابوں کے مصنف تھے۔ وہ ابہر، قزوین یا اصفہان کے رہنے والے تھے۔ اس نے سن ۶۱۹ یا سن ۶۶۳ میں وفات پائی۔

۳۰ رجوع کیجئے یہ آثار البلاد و اخبار البلاد "صفحہ ۳۹۷

۳۱ جمال الدین، ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی فقہ شافعی (۲۹۳ - ۳۷۶) المعروف ابراہیم شیرازی، مدرسہ نظمیہ لہندہ کا پہلا استاد تھا۔

۳۲ روضات الجنات ج ۸، ص ۱۰۱

۳۳ جلال الدین محمد المعروف ابن خیاط (سال وفات ۸۳۹) قرآن کے حافظ اور ابن کثیر کے مفتی تھے اور محمد الدین فیروز آبادی کے شاگرد تھے۔ علم حدیث میں بڑے بلند مقام کے مالک تھے۔ یمن میں اس علم کی دستار نصیبت انہی کے سر پہ ہے۔ رجوع بہ ذیل طبقات الحفاظ، ذہبی، تالیف جلال الدین سیوطی صفحہ ۳۸۰، وہ ابن عربی کے کٹر دشمنوں میں سے تھے۔ انہیں ذلیل و خوار کرنے کے لیے دارالسلام سے دور دراز علاقوں تک کے علمائے دین کے نام خطوط لکھے۔ ان خطوط میں ان فتوؤں اور عقیدوں کو ابن عربی سے منسوب کیا ہے جو اسلامی شریعت کے خلاف تھے اور اجماع علماء اسلام کے خلاف تھے۔ لیکن جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، فیروز آبادی، ابن عربی کی حمایت میں اٹھے لیکن ان کا دفاع کرتے وقت بھی اُس نے ابن خیاط کو اس تہمت زنی کے سلسلے میں معذور ہی سمجھا۔ لکھتے ہیں کہ شاید ابن خیاط نے یہ عقاید اور فتوے جو دین کے خلاف ہیں کسی کتاب میں پائے ہوں جو ابن عربی کی تصنیفات نہ ہوں، بلکہ اس کے مخالفین محض انہیں بدنام کرنے کی عزم سے غلط طور پر ان کے نام سے منسوب کر دی ہوں اور یا پھر وہ ابن عربی کی ان عبارات کو اچھی طرح اور صحیح طور پر سمجھ نہ سکے ہوں۔ (رجوع کیجئے بہ "لواقیت"، جلد اول، صفحہ ۷-۸)

۳۴ رجوع بہ "لغز اللیب"، جلد دوم، صفحات ۲۷۲-۳۷۵۔ "لواقیت" جلد اول صفحہ ۷ "در الثمین"

صفحہ ۶۲-۶۶ "شذرات الذهب" جلد دوم صفحہ ۱۹۴

۳۵ "در الثمین" صفحہ ۲۴

۳۶ رجوع کیجئے "در الثمین" صفحہ ۴۱

۳۷ رجوع بہ "ہدایۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۲۲۸

۳۸ "الجانب الغریب"

۴۲۹ انھوں نے یہ کتاب سلطان سلیمان شاہ بن بایزید خان کے حکم سے اُسی کے لیے فارسی زبان میں لکھی اور اپنی تحسیر کے مطابق وہ اس کتاب کے ڈھانچے اور خاکے سے سن ۹۲۴ میں فارغ ہوئے۔ یہ کتاب بطور صورت میں تہران یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری میں نمبر شمارہ ۴۰۶۸۶ کے تحت موجود ہے۔

۴۳۰ رجوع بہ کتاب ماقبل۔

۴۳۱ رجوع کیجئے بہ ”جمہرۃ الاولیاء“ جلد دوم صفحات ۶۲ - ۲۶۱ نیز ”معجم المطبوعات“ جلد اول صفحات ۳۲ - ۱۱۲۹

۴۳۲ رجوع کیجئے ”الطبقات الکبریٰ“ صفحہ ۱۶۳

۴۳۳ رجوع کیجئے ”البراقیت“ جلد اول صفحات (۳ - ۷)

۴۳۴ رجوع کیجئے بہ کتاب ”الکبریۃ الاحمر“ حاشیہ ”البراقیت“ جلد اول صفحہ دوم

۴۳۵ رجوع کیجئے بہ ”البراقیت“ جلد اول صفحہ ۷

۴۳۶ رجوع کیجئے بہ صفحہ ۱۹۸

۴۳۷ سید شہید کے اعمال و آثار کے لیے رجوع کیجئے بہ مقدمہ مستوفائی کتاب ”احقاق الحق“ جلد اول طبع تہران ۱۳۷۶ ہجری قمری جسے نامور فقیہ اور فاضل اہل شیعہ آیات اللہ سید شہاب الدین نجفی مرعشی نریل قم نے لکھا۔

۴۳۸ مثال کے طور پر وحدت الوجود مطلق کے سلسلہ میں ابن عربی کی بریت کے سلسلہ میں انھوں نے یہ احتمال پیدا کیا ہے کہ ان کی اس عبارت ”بجان من اظہر الاشیا وھو عینہا“ میں کتابت کی غلطی ہوئی ہے، کیونکہ عین دراصل عینت (دہائی منور ذکر غائب از باب تفعیل تھا لہذا عینہا اصل میں عینتہا تھا اور اللمہ الاشیاء سے ابن عربی کی مراد تخلیق اشیاء اور عینتہا سے مراد ان کی فنا ہوگی۔ رجوع کیجئے بہ ”مجالس المؤمنین“ جلد دوم،

صفحہ ۶۶

۴۳۹ علامہ الدردنہ اور ان کی تنقیدات کے متعلق ہم آگے چل کر ذرا تفصیل سے بیان کریں گے۔

۴۴۰ رجوع کیجئے بہ ”مجالس المؤمنین“ جلد دوم صفحات ۶۱ - ۶۷

رجوع کیجئے صفحہ ۳۵۷

آیۃ "یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهکم وایدیکم الى المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم
الى الکعبین"

الے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھو اور اپنے ہاتھوں کو بھی،
کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت دھو۔ المائدہ۔
سورہ ۵ آیت شماره ۶)

۴۵ رجوع بہ "العین" تالیف شیخ بہائی صفحہ ۲۹۔ یہاں شیخ مذکور نے آیۃ مذکورہ بالا کے تعلق
ابن عربی کی عبارات کو فتوحاتِ مکیہ سے عیناً نقل کیا ہے اور انہیں امامیہ شیعوں کے عقیدہ کے
موافق لکھا ہے۔

۴۶ رجوع بہ کتاب ماقبل صفحہ ۱۵۷

۴۷ رجوع کیجئے صفحہ ۳۵۲ کتاب ماقبل

۴۸ یہ رسالہ سال ۱۹۳۰ ہجری قمری کے مجموعہ میں مصر میں شائع ہو چکا ہے۔

۴۹ رجوع کیجئے "اسفار" جلد اول صفحہ ۱۹۸

۵۰ محولاً بالا جلد نہم صفحات ۳۸۲ - ۳۸۰

۵۱ محولاً بالا جلد اول صفحہ ۲۶۶

۵۲ ایضاً جلد نہم صفحہ ۲۵

۵۳ ان کی تاریخ پیداواری کا تو قطعاً پتہ نہیں چل سکا، اور تاریخ وفات بھی صحیح معلوم
نہیں ہو سکی۔

۵۴ رجوع بہ "محبوب القلوب" جلد دوم نسخہ خطی صفحہ ۶۲۱

۵۵ محولاً بالا صفحات ۶۲۲ - ۶۲۳

۵۶ جیسا کہ اشارۃً کہا جا چکا ہے میرزا محمد فرقتہ اخباریہ میں سے تھا۔ یہ فرقہ امامیہ ہی کی شاخ
ہے جو اصولیت کے برعکس امامیت کی ظاہر مشابہت سے سمجھ لیتے ہیں۔

۶۵ رجوع کیجئے یہ "روضات" جلد ہفتم صفحات (۱۲۷-۱۲۸)

۶۶ ریگ یہ "روضات" ج ۸ ص ۵۶

۶۷ محولہ بالا، ج ۸، ص ۵۷

۶۸ سید البرہان بن محمد طباطبائی اصفہانی المعروف میرزا علیہ (سال وفات ۱۳۱۳) ترمذی ابن عربی کے مرغان کے مشہور مستاد تھے۔ آگے چل کر ان کے بارے میں بحث آنے لگی۔

۶۹ شیخ مرتضیٰ ابن محمد میر تقی شری مشہور مجتہد اور اس کی ذات مرجع شیعان ہے۔ اس کی گراں بہا کتب سے ایک "فرائد الاصول" ہے۔ یہ علم اصول پر ہے اور رسائل کے نام سے مشہور ہے۔ فقہ میں ایک کتاب "مکاسب" جو فقہ کے دقیق ترین مسائل اور قوانین پر مشتمل ہے۔ کتابیں اور ان کے دینی مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔

۷۰ رجوع یہ "تاریخ علمائے معاصر" صفحہ ۲۲۸ "مرفقین کتب چاپی" جلد سوم صفحہ ۵۲۱

۷۱ رجوع یہ "دیباچہ شرح" مناقب "صفحات ۸-۱۰"

۷۲ "مقالات شمس تبریزی" ص ۲۹۸-۳۵۷، ۳۵۷-۳۵۲

۷۳ رجوع کیجئے یہ "روضات" جلد ہفتم صفحہ ۱۳۲

۷۴ رجوع کیجئے یہ "فتاویٰ" جلد ششم صفحہ ۸۰

۷۵ رجوع کیجئے یہ "مجموعہ الرسائل والمسائل" طبع اول ۱۳۶۸، ۱۹۲۹ء صفحہ ۳۱

۷۶ قراطہ اسماعیلیوں کا ایک فرقہ ہے جو قزلباشی حمان کے پیر و کار ہیں۔

۷۷ رجوع یہ "مجموعہ الرسائل والمسائل" جلد چہارم صفحہ ۱۷

۷۸ محولہ بالا اتحادیہ وہی حصہ گفتار دوم۔

۷۹ محولہ بالا۔

۸۰ ابن تیمیہ کی عبارت یوں ہے: "اتحادیہ، گروہ میں سے ابن عربی اسلام کے سب سے قریب ہیں اور ان میں سے بہت سے مقالات پر کلام کے لحاظ سے سب سے اچھے ہیں کیونکہ وہ فرقہ کریمتہ میں ظاہر ہیں اور مظاہر میں اور باہر آتے ہیں، امر اور نہی کا اور شریعت کا اس حالت میں

جس میں وہ ہے اور حکم دیتے ہیں چلنے کا بہت ساری ایسی چیزوں پر جن کا حکم دیا ہے، مشائخ نے اخلاق میں سے اور عبادات میں سے، اس لیے بہت سارے بندے اس کے کلام سے اپنا مسک بناتے ہیں اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان کے حقانی کو اچھی طرح سمجھ نہیں پاتے، جو ان کے کلام کو سمجھ لیتا ہے اور اس پر موافقت اختیار کر لیتا ہے۔ پس اس پر بات واضح ہو جاتی ہے۔ رجوع کیجئے "مجموعہ الرسائل والمسائل"۔

۵۸ رجوع کیجئے بہ "دیخانہ الادب" جلد چہارم صفحہ ۱۵۸۔ نیز "تذکرۃ الشعراء سمانک سعید نفیسی مرحوم" معنور کا مقالہ صفحات ۹-۱۰

۵۹ رجوع کیجئے بہ "نغمات الانس" تالیف عبدالرحمن جامی، صفحات ۸۹-۲۸۸۔ نیز "اصل الاصول" صفحات ۹۲-۹۳

۶۰ امیر اقبال سیستانی یا اقبال شاہ (جلال الدین بن سائین بختانی) شیخ علاؤ الدولہ کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ وہ ساہا سال تک منی آباد میں حکومت پذیر رہے اور شیخ کے مقرر کمالات سے اکتساب فیض کیا۔ ان کے اقوال و حالات (مشتمل بر مختلف مجالس) کو سن ۲۲ء میں کتابت کی شکل میں لائے، جو جیل مجلس "یا" رسالہ اقبالیہ کے نام سے مشہور ہے۔ رجوع کیجئے بہ "شرح احوال" و افکار و اسٹار شیخ علاؤ الدولہ سیستانی "تالیف سعید مظفر صدر (تہران) ۱۳۳۲ صفحات ۶۲-۶۵

۶۱ رجوع کیجئے بہ "نغمات الانس" تالیف مولانا عبدالرحمن جامی، صفحات ۲۸۲-۲۸۳

۶۲ رجوع کیجئے سورہ یوسف سورہ ۱۲، آیت شماره ۶۶

۶۳ رجوع کیجئے سورہ فصلت (حم السجدہ) سورہ ۲۱ آیات (۵۲-۵۳)

۶۴ رجوع کیجئے سورہ فصلت (حم السجدہ) آیت شماره ۵۲

۶۵ رجوع کیجئے سورہ فصلت (حم السجدہ) آیت شماره ۵۳

۶۶ رجوع کیجئے سورہ فصلت (حم السجدہ) آیت شماره ۵۳

۶۷ رجوع کیجئے سورہ الرحمن، سورہ شماره ۵۵، آیت شماره ۲۶-۲۷

۶۸ سورہ فصلت آیت شماره ۵۲

۹۲ سورہ القمص سورہ نمبر ۲۸ آیت شماره ۸۸

۹۳ سورہ الحديد، سورہ ۵۰، آیت ۲

۹۴ رجوع کیجئے سورہ البقرہ سورہ نمبر ۲ آیت شماره ۱۱۵

۹۵ رجوع کیجئے ب "نفحات الانس"، تالیف مولانا جامی، صفحات ۲۸۲ - ۲۸۵

۹۶ رجوع ب آیت کریمہ "قل اللہ مشو ذرہم فی فوضہم یلعبون" سورہ

سورہ نمبر ۶ آیت شماره ۹۱

۹۷ توبہ نصوح سے مراد اپنے قلب کو گناہوں سے پاک کرنا ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ گناہ

کو دستاورد مٹا رکھئے اور اس کی طرف پھر پلٹ کر نہ جائے، اور گناہ کی لذت کبھی اس کے

دل و دماغ سے گزرنے نہ پائے اور صحیح ترین توبہ ہے (رجوع کیجئے "کشاف" جلد اول

صفحہ ۱۶۳

۹۸ وہی یاد دہریئے کنار کا ایک فرقہ ہے جو دہر کو (اور دہر سے مراد ہے مدت زمانہ آغاز سے

پایان تک) قدیم سمجھتے ہیں اور روایت کر اسی سے منسوب کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اُن سے

خبردار کیا ہے اور قرآن پاک میں فرمایا ہے کہ (یہ لغت کے منکر لوگ یوں کہتے ہیں کہ ہمیں ہمارے

اس دینی حیات کے اور کوئی حیات نہیں ہے۔ ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم کو صرف زمانہ کی

گروش سے موت آجاتی ہے (سورہ الجاثیہ آیت شمار ۲۴) نیز رجوع ب "کشاف" جلد اول

صفحہ ۳۸۰

۹۹ پھری میں ایک فرقہ ہے جو طبع انسانی کی چار خاصیتوں یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور

یہوست کی پرستش کرتا ہے کیونکہ وہ اپنی کورد جو در کی اصل اور دنیا کا مبداء سمجھتے ہیں (رجوع

ب "کشاف" جلد اول صفحہ ۹۱۲)

۱۰۰ ظاہری طور پر تو مراد شاگونہ پیر و کاروں سے ہے (لفظ شاگونہ کے کہ اورم پہ پیش ہے) یعنی

لوگوں کے عقیدے کے مطابق وہ ہندوستان میں ایک صاحب کتاب پیغمبر ہو گئے ہیں،

اس کی کتاب (صحیفہ) کا نام شاگونہ تھا۔ بعض اسے "اہل ختا" کا پیغمبر کہتے ہیں (میران قاطع

لفظ شاگونہ سنسکرت سے ماخوذ ہے۔ یہ بڑھ اور اس کی کتاب کا نام ہے۔ (میران قاطع

ناظر الاطباء)

۱۱۱۔ مولانا جامی کی کتاب "نفحات الانس" کے صفحات ۲۸۸-۸۹ پر فارسی عبارت یوں ہے جس کا اردو ترجمہ بھی فارسی ترجمہ کے بعد دیا گیا ہے :

(فارسی عبارت)

ای شیخ خداوند از سخن حق شرم نمی دارد، اگر تو بگویی کہ کسی می گوید فضلہ شیخ عین وجود است از دی در نمی گذری، بلکہ بروی غضب می کنی پس عاقل چگونه در می دارد کہ این سخن بیہودہ را در بارہ خداوند بزند و این نسبت ناروایہ او بدہد، از این سخن توبہ کن کہ ہم توبہ نصوح تا مگر ازین مہلکہ بہرناک کہ دہریان، طبیعیان، یونانیان و سکمانیان نیز از آل تنگ می دارند

رفائی یابی۔

(ترجمہ اردو)

اے شیخ! خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا اور اگر توبہ کرنے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ شیخ کا فضلہ بالکل اس کا اپنا وجود ہی ہے تو تو اسے درگزر نہیں کرتا، بلکہ غیظ و غضب کا اظہار کرتا ہے تو پھر ایک عقل مند آدمی اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی بیہودہ بات کیسے کہہ سکتا ہے یا کیسے اس سے منسوب کر سکتا ہے۔ اس بات سے توبہ کر اور وہ بھی توبہ نصوح (سچی توبہ) تاکہ اس بہرناک، خوفناک اور سنگلاخ دہلاکت خیز دلدل سے نجات پائے۔

۱۱۲۔ رجوع کیجئے "نشف العیظا" صفحات (۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۹)

۱۱۳۔ رجوع کیجئے "شذرات" جلد ہفتم، صفحات (۳۳۰-۳۳۶)

۱۱۴۔ رجوع کیجئے بہ تہنہ الغیبی الی تکفیر ابن عربی، صفحات ۲۰، ۱۹، ۱۸

۱۱۵۔ رجوع کیجئے بہ "تخذیر العباد من اہل العناد"، صفحات (۲۱۴، ۲۱۳)

۱۱۶۔ رجوع کیجئے بہ کتاب "مصرع التتوف" از صفحہ ۵۲ تا صفحہ ۲۰

۱۱۷۔ سید حمید علی کے حالات آگاہی کے لیے رجوع کیجئے بہ مقدمہ کتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" از قلم محقق فاضل آقاخان عثمان سیفی۔

۱۱۸۔ رجوع کیجئے بہ "جامع الاسرار و منبع الانوار" صفحہ ۷۰

۱۱۹۔ رجوع کیجئے بہ "جامع الاسرار و منبع الانوار" صفحات ۱۱۸-۱۶۷

۱۱۰۔ محولہ بالا صفحہ ۲۳۸

۱۱۱۔ محولہ بالا صفحہ ۱۶۳

۱۱۲۔ ایضاً، صفحات ۳۳۲، ۳۲۰، ۳۱۹

۱۱۳۔ رجوع بکتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، صفحات ۲۲۲ - ۲۲۵

۱۱۴۔ حقیقی بات یہ ہے کہ ان دونوں جگہوں پر یعنی ختم ولایت مطلقہ اور مقیدہ کے تعین کے بارے میں شیخ نے اپنے قدر و عظمت اور جلالتِ شان کے باوجود خطا کی ہے۔ رجوع کیجئے جامع الاسرار صفحہ ۳۱۹ و ۳۲۰ -

۱۱۵۔ سید صاحب کی عبارت یوں ہے: حقیقی بات یہ ہے کہ اس بارے میں معنی برانصاف بات یہ ہے کہ اس باب (ولایت) میں اور اس کے علاوہ باقی تمام ابواب میں جو کچھ بھی ہے وہ زیادہ ہے۔ اس سے جو قیسری کے ہاں ہے۔ رجوع جامع الاسرار، ص ۳۲۳

۱۱۶۔ محمد بن نعمان (۳۰۳ یا ۳۰۸ تا ۲۸۳) الملقب بہ شیخ مفید شیعوں کے اکابر علماء میں سے ہے۔
۱۱۷۔ سال وفات (۳۶۹) المعروف ابن قولیہ اہل تشیع کے اجل محدثین میں سے تھے۔ اور شیخ مفید کے استاد تھے۔

۱۱۸۔ جعفر بن محمد بن موسیٰ بن قولیہ -

۱۱۹۔ علی بن حسین بن موسیٰ بن قولیہ (سال وفات ۳۲۹) المعروف ابن بابویہ شیخ صدوق کے جلالدار اہل تشیع کے بہت بڑے محدث تھے۔ جس نے البر القاسم حسین بن روح ثالث اور حضرت ولی دورا نواب اربعہ کی صحبت سے اکتسابِ فیض کیا، اور ان سے مسائلِ دینی سیکھے۔ (مفصل العلماء صفحہ ۲۸۷)

۱۲۰۔ عزیز الدین نسفی، سال وفات ۶۱۶، انسان الکامل (فارسی زبان میں) کے مولف تھے۔ رجوع بہ "ریاض العارفین" صفحہ ۱۷۵

۱۲۱۔ کمال الدین عبدالرزاق کاشی، سال وفات ۳۷۵، ابن عربی کی مشہور کتاب "نفوس المحکمہ" کا مشہور اور معتبر شارح ہے۔

۱۲۲۔ رجوع کیجئے بہ "مدلیقۃ الشیعہ" صفحہ ۵۶۶

۱۲۳۔ سید ماجد بن ہاشم بحرانی (سال وفات ۱۰۲۲) پہلا آدمی ہے جس نے شیراز میں حدیث کی اشاعت کی۔

رجوع کیجئے "قصص العلماء" صفحہ ۳۳۵

۱۲۳ رجوع کیجئے "روضات" جلد ششم، صفحات - ۱۰۳ و ۹۶ و ۹۰

۱۲۵ مردم فیض نے مردجہ علوم و معارف کی بہت سی شاخوں اور شعبوں میں بہت گراں بہا کتب کے علاوہ فارسی زبان پر ایک شعری مجموعہ بھی چھوڑا ہے۔ ان کے اشعار عارفانہ ہیں اور غزل کے ضمن میں حافظ کی غزلیات کو سراہا ہے

ای یار محوان ز اشعار الّا غزلِ حافظ

اشعار بود بیکار الّا غزلِ حافظ

رجوع کیجئے "دلیرانِ فیض" صفحہ ۱۰۰

۱۲۶ رجوع "کلماتِ محزونہ" صفحہ ۸

۱۲۷ روضات کے مصنف نے اس کے وحدت الوجود کے اور کفار کے عذاب آتش کے عدم مخلوق کو اس سے منسوب کیا ہے۔ رجوع کیجئے "روضات" جلد ششم ص ۸۱۔

۱۲۸ رجوع کیجئے "قصص العلماء" صفحہ ۳۲۳

۱۲۹ ریک یہ "بشارۃ اشیعہ" ص ۱۵۰

۱۳۰ ریک یہ "ریحانۃ الادب" ج ۲، ص ۴۸۸، ۴۸۷

۱۳۱ رجوع "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۵۸

۱۳۲ رجوع کیجئے "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۱۸

۱۳۳ محمولہ بالا صفحہ ۲۵

۱۳۴ رجوع کیجئے "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۴۶ - ۱۶۳

۱۳۵ "بہار الانوار" پچیس جلدوں پر مشتمل عربی زبان میں شیعہ احادیث و اخبار کا اک مفصل مجموعہ

ہے۔ تمام کتب حدیث کی جامع کتاب ہے۔ بجز چار آسمانی کتابوں اور نہج البلاغہ کے کہ ان سے

بہت کم منقول کیا گیا ہے۔ اس نامور عالم نے شیعہ مذہب کی تردید کے لیے فارسی زبان میں

اور کتابیں بھی لکھیں۔ ان میں سے "عین الحیاة"، "مشکوٰۃ الانوار"، "حیات القلوب"

"تحفۃ الزائرین" اور "جلاء العین" ہیں۔ رجوع کیجئے "اللال جلد دوم، صفحہ ۲۴۸ اور

”ریحانۃ الادب“ جلد پنجم صفحات ۱۹۶-۱۹۱

۱۳۶ رجوع کیجئے یہ ”عین الحیاة“ صفحہ ۵۰

۱۳۷ رجوع کیجئے ”عین الحیرة“ صفحہ ۵۱-۵۲

۱۳۸ احسانی کو نسبت ہے احسا سے اور یہ بحرین میں ایک شہر ہے جس کی بنیاد ابو طاہر قرظی نے رکھی۔ رجوع کیجئے یہ ”مرصد الاطلاع“ جلد اول صفحہ ۳۶

۱۳۹ شیخہ بارہ امامی شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔ جو اپنے بانی شیخ احمد احسانی کے نام سے منسوب ہے۔ اس فرقے کے عقائد کے لیے شیخ احمد احسانی کے اعتقادات کا ملاحظہ کتاب ”قصص العلماء کے صفحات ۶۰-۶۸ پر کیجئے۔“

۱۴۰ ملا محمد تقی بن محمد برغانی قرظی المعروف شہید ثالث سال وفات ۱۲۶۷-۱۲۶۸۔ وہ قرظیوں کے

نامور فقیہوں میں سے ہے۔ شیخ احمد احسانی سے ان کی پھپھڑ چھاڑ اور بحث مباحثے رہتے رہتے یہ پہلا شخص ہے جس نے ابن عربی کے کفر کا فتویٰ لگایا۔ رجوع کیجئے یہ ”قصص العلماء، صفحات

۱۹ تا ۳۷

۱۴۱ رجوع کیجئے یہ ”جوامع الکلم“ رسالہ رشتیہ رسالہ دوم، صفحہ ۶۹

۱۴۲ مراد البہامد محمد بن محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵)

۱۴۳ وَ اتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلَكٍ سُلَيْمَانَ وَ الْكِنَّ الشَّيَاطِينِ

كَفَرُوا - سورة البقرہ، سورہ دوم (آیت شماره ۱۰۲)

۱۴۴ رجوع کیجئے یہ ”علمائے معاصرین“ صفحہ ۱۲

۱۴۵ اصل عبارت جن کا ترجمہ ادر درج ہے یوں ہے: فَقُلْتُ يَا مَن اَنَا اَنْتَ وَاَنْتَ

اَنَا اَنْتَ قُلْتَ قَلْبُوْنَا جِئْتَنِي وَ اَنَا اَنْتَ اَمَا قُلْتَ جِهَةَ الْمَخْطَاةِ

مختلفة۔

۱۴۶ رجوع کیجئے یہ ”قصص العلماء“ صفحات ۵۳، ۵۵

۱۴۷ رجوع کیجئے یہ کتاب ”علمائے معاصرین“ صفحات (۵۳-۵۵)

۱۴۸ رجوع کیجئے یہ ”روضات“ جلد ہفتم، صفحات ۵۱-۶۰

- ۱۴۹ علمائے معاصرین "صفحہ ۱، نیز "ریحانۃ الادب" جلد سوم صفحات ۳۸۹، ۳۹۰
- ۱۵۰ معادین بن زید بن معاد بن زید خاندان بنو اُمیہ کا تیسرا خلیفہ تھا۔ وہ سن ۶۲ کے ماہ ربیع الاول میں تخت خلافت پر بیٹھا۔ اس کی مدت خلافت چالیس دنوں سے زیادہ نہیں۔ وہ بیس یا اکیس سال کی عمر میں مر گیا۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ الخلفاء" سیوطی، صفحہ ۱۹۶ ؎
- ۱۵۱ عمر بن عبدالعزیز ابن مردان (۱۰۱-۶۳ تا ۶۱) بنو اُمیہ کا صالح ترین خلیفہ تھا۔ رجوع کا کتاب ماقبل صفحہ ۲۱۲ ؎
- ۱۵۲ المتوکل علی اللہ - جعفر ابوالفضل بن العتصم بن عبدالرشید (۲۴-۷۰ یا ۲۰۵) بنو اُمیہ کا ایک خلیفہ۔ رجوع کیجئے "تاریخ الخلفاء" سیوطی صفحات ۳۲۰ تا ۳۲۲ ؎
- ۱۵۳ رجوع کیجئے بہ "مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل" جلد سوم صفحہ ۳۲۲
- ۱۵۴ یہ کتاب بغیر تاریخ و مقام اشاعت کے طبع ہوئی ہے۔
- ۱۵۵ حاج ملا علی داعظ خیابان تبریزی کتاب "علمائے معاصرین" کے ترجمہ میں صفحہ ۲۹۴ پر لکھا ہے کہ مرحوم مرزا علی اکبر آقا اردوبی ایک بڑا عالم، کامل، ادیب اور حکمت و کلام و حدیث و فقہ میں ماہر اور زائد پر مہیزگار تھا وہ اردوبی میں سکونت پذیر تھا۔ اچھے کاموں کی تلقین اور بڑے کاموں سے نمائند کرنا تھا۔ اس نے اپنی بعض مطبوعہ کتابوں میں شیخنا المحقق اور دیگر اکابرین پر طعن و طنز کیے ہیں۔ چونکہ اس نے ظاہر کلام کو دیکھا، اس کے مقنود سے آگاہ نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض بڑے بڑے عالم لوگ بدول ہو کر اس سے کئی کئی گنے اور اُسے ملنے کے لیے عراق نہ گئے۔
- ۱۵۶ رجوع بہ "لبث النشور" صفحہ ۳۷
- ۱۵۷ رجوع بجناب محولہ بالا صفحہ ۵۰
- ۱۵۸ آخوند ملا محمد کاظم فراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۶) ہجری قمری امامیہ شیعوں کا بہت بڑا مجتہد اور شیخ مرتضیٰ انصاری اور مرزا محمد حسن شیرازی کا شاگرد اور مشہور کتاب "کفایۃ الاصول" کا مؤلف تھا۔ رجوع کیجئے "ریحانۃ الادب" ج ۱ صفحہ ۱۶
- ۱۵۹ رجوع کیجئے "لبث النشور" ص ۲۳۱-۲۹۸

۱۶۰ محولہ بالا، ص ۲۴، ۲۸، ۲۹

۱۶۱ ان لوگوں کی بات کو چھوڑ کر جن کا عالم یہ ہے کہ وہ ایک خدا کے ساتھ متحد ہو گئے، اتحاد محال ہے۔ یہ بات نہیں کہنا مگر جو بڑا جاہل ہو جو اپنی عقل سے بدک گیا ہو، اور اپنی حقیقت اور شریعت سے ہٹ گیا ہو۔ پس اس نے عبادت کی اپنی فاسد عقل کی، پس نہ تو شریعت خدا کے ساتھ کسی کو "محی الدین ابن عربی از اشعار" صفحہ ۵۲

۱۶۲ اتحاد و حلول کی باتیں محدودوں کے سوا کوئی نہیں کرتا۔ رجوع بہ کبریت الاحمر "حاشیہ یواقیت" جلد دوم صفحہ ۱۴۵

۱۶۳ حلول کے قائل لوگ جاہل اور لغو انسان ہیں (رجوع بہ کتاب محولہ بالا وہی صفحہ ماقبل)

۱۶۴ مراد سے حلول کے قائل موقد نہیں ہیں۔ رجوع بہ فتوحاتِ مکیہ "جلد دوم صفحہ ۸۳

۱۶۵ شریعت کبھی بھی حق سے ہٹی نہیں ہوتی۔ بے شک ہر کہنے والے کے قول پر عومیت سے چھائی ہوتی ہوتی ہے اور ہر معتقد کے اعتقاد کو احاطہ کئے ہوتی ہے رجوع "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۹۳

۱۶۶ اور چہرنگا دی ہے تمام رسولوں پر اور چہرنگا دی ہے آپ کی شریعت کے ساتھ تمام شریعتوں پر، پس نہیں ہے کوئی رسول آپ کے بعد جو شریعت نافذ کرے اور نہ کوئی شریعت ہے جو آپ کی شریعت کے بعد اللہ کی طرف سے نازل ہو۔ رجوع "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۹۳

۱۶۷ یہ بات خاص طور پر نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۷۰ کی یہ عبارت کہ (پس وہ شخص کہ جس پر حد قائم ہو جائے اُسے اجر ملے گا اور وہ اپنی ذات میں گناہگار نہیں ہے۔ جیسے علاج ہے اور جو کوئی اُس کے راستے پر چلا) "کبریت الاحمر" جلد اول صفحہ ۱۳۸ حاشیہ "یواقیت" کی اس عبارت سے مفاد ہے جو یہ کہتی ہے کہ بیشک وہ قاضی جو حد قائم کرتا ہے اُس شخص پر وہ بھی اجر پانے والا ہے۔ بالکل یہی واقعہ علاج کا ہے۔

۱۶۸ تالیف شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری -

۱۶۹ تالیف سید محمود ابوالفیض متوفی حسینی۔

۱۶۸ "رجبیتوں" وہ اہل اللہ ہیں کہ ان کا حال عظمتِ الہی سے قائم ہے، وہ اپنی بات کے بڑے بچے لوگ ہیں۔ اس آیت پر خصوصی توجہ کی وجہ سے کہ ہم تم پر ایک بھاری کلام ڈالنے والے ہیں " (یعنی قرآن مجید) ہر دور میں ان کی تعداد چالیس رہی ہے نہ کم نہ زیادہ۔ ان کا نام رجبیتوں اس لیے رکھا گیا کہ اس مقام کا کشف انہیں صرف ماہِ رجب میں حاصل ہوتا ہے۔ چاند کے نکلنے سے لے کر آخر ماہِ رجب تک۔ رجوع کیجئے یہ "فتوحاتِ مکئیہ" جلد دوم صفحہ ۵۔

۱۶۷ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا، بے شک بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی آسمانی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اب ہمارے ہاتھ میں بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو قرآن پاک کے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔ رجوع بہ "فتوحاتِ مکئیہ" جلد اول صفحہ ۱۸۷

۱۶۶ افراد کے علم کے بارے میں حضرت علی ابن ابی طالبؓ روایت ہے کہ جب وہ اپنے سینے پر ہاتھ مار کر اُسے پھر آگے لاتے تھے تو فرماتے، بے شک یہاں بے شمار علوم کا خزانہ ہے۔ بشرطیکہ مجھے ان علوم کو قبول کرنے والے ذہن سے مل جائیں۔ علم الافراد سے مراد وہ علم ہے جو افراد کے لیے مخصوص ہے اور دوسرے اُس سے بے بہرہ ہیں اور کہتے ہی لوگ ہوتے ہیں جو ان کے سمجھنے اور قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کا علم انہی سے مخصوص تھا اور حضرت موسیٰ کا علم ان کی اپنی ذات سے اسی لیے حضرت خضر نے حضرت موسیٰ سے کہا کہ اے موسیٰ! میرے پاس ایک ایسا علم ہے جو میرے رب نے تجھی کو سکھلایا ہے اور تو اُسے نہیں جانتا۔ تیرے پاس بھی ایک علم ہے جو خدا نے خاص طور پر تمہی کو پڑھا یا ہے اور میں اُسے نہیں جانتا اور جیسا کہ ہم نے دیکھی ہی لیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی ایسے مستند اور شائستہ شناس نزل کے جن پہ وہ اپنے سینے کے ان علمی دفتیوں کو آشکارا کر سکتے۔ رجوع کیجئے "فتوحاتِ مکئیہ" جلد اول صفحہ ۱۹۹

یہ وہ لوگ ہیں جو قلب کی نظروں سے بھی خارج ہیں (رجوع بہ رسالہ ابن عربی "جلد دوم") اصطلاح الصوفیہ "صفحہ ۳۔ مزید توضیح و دناحت کے لیے لکھا جاتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی کمال

کے باعث دائرہ قطب سے خارج ہیں۔ رجوع کیجئے ”بہ کثافت“ جلد دوم صفحہ ۱۱۰۔
 ۱۴۳ اس علم الافراد کے متعلق علی بن حسین بن ابی طالب زین العابدین نے ان الفاظ میں اشارہ
 فرمایا کہ کہتے ہی علمی جوہر میں تبخیں اگر میں آشکارا کروں تو لوگ مجھ پر بٹ پرست ہونے کی
 تہمت لگائیں گے اور مسلمان میرے خون بہانے کو حلال سمجھیں گے، اور بدترین عمل کرنے
 کو بھی نیکی سمجھیں گے۔ ”فتوحاتِ مکیہ“ جلد اول صفحہ ۲۰۰، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ ابن
 عربی حضرت علی کے علم کو جس کے لیے انہیں قبول کرنے والے مناسب آدمی نہیں مانتے،
 تاکہ ان پر آشکارا کرتے اور پھر حضرت زین العابدین کے علم کو جس کے اظہار پر ان کی تکفیر
 کر دی جاتی۔ اسی علم الافراد کی قسموں میں سے شمار کرتے ہیں جس کا خاص اہم بزرگوار مستویوں
 تک مخصوص ہے اور دوسرے ان علوم سے محروم تھے اور ان کی قبولیت کی اہلیت بھی نہ رکھتے
 تھے۔

۱۴۴ مذکورہ بالا روایت کو اس حدیث نبوی میں سے ہے۔ ابن عربی نے سلمان فارسی کے اہل بیت
 سے جو خصوصی الحاق اور بگاڑ کے بارے میں نقل کیا ہے۔ رجوع کیجئے ”بہ فتوحاتِ مکیہ“ جلد

ادل صفحات ۱۹۳ - ۱۹۵

۱۴۵ رجوع کیجئے بہ فتوحاتِ مکیہ“ جلد چہارم صفحہ ۵۰۔

۱۴۶ رجوع کیجئے ”بہ فتوحاتِ مکیہ“ جلد چہارم صفحہ ۵۳۶۔

۱۴۷ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا فرمان۔ ایک دن آپ نے اپنے فرزند حضرت
 حسن رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اے میرے بیٹے اپنی تمام تر محبت اپنے دوست پر نچھاور کر دے مگر پھر بھی
 کئی طور پر اس سے مطمئن نہ ہو۔ اپنی ہر قسم کی مدد، کمک اور دوستی سے اسے نواز سکر اپنے
 ناز راز اس پر ناکشس نہ کرے۔ رجوع بہ ”معاذ اللہ“ جلد دوم صفحہ ۶

۱۴۸ قطب جسے غوث بھی کہتے ہیں ایک ایسی شخصیت ہوتی ہے جس پر دنیا کے ہر دور میں خدا تعالیٰ
 کی نظر عنایت رہتی ہے اور وہ اسرافیل علیہ السلام کے دل میں لبتا ہے۔ رجوع کیجئے
 ”رسائل ابن عربی“ جلد دوم، نیز ”اصلاح السوفیہ“ صفحہ ۴۔ خداوند تعالیٰ نے اسے
 اسم اعظم کا طلسم بخشا۔ وہ کائنات کی میر کہتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے روح جسم میں۔

فیض عام کا ترازد (تعاوان) اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس کا علم تابع حق ہوتا ہے۔ رجوع کیجئے یہ
 "التقریبات جرجانی" صفحہ ۱۵۵

۱۷۹ امام وہ شخصیت ہوتی ہے جس کے لیے دین و دنیا ہر دو کی سرداری مسلم ہے۔ امام دو طرح کے ہیں
 ایک وہ جو قطب کے دائیں جانب ہیں اور اس کی نظر عالم ملکوت پہ ہوتی ہے، دوسرے وہ
 جو قطب کے بائیں طرف ہوتے ہیں اور اس کی نگاہ فرشتوں پہ ہوتی ہے۔ رجوع کیجئے وہی

کتاب ما قبل صفحہ ۲۹

۱۸۰ رکبہ "فتوحات" ج ۲ ص ۷۱

۱۸۱ رجوع کیجئے "فتوحات مکیہ" جلد اول صفحہ ۱۵۱

۱۸۲ وَيُؤْفُونَ بِالَّذِينَ لِيَاثِمُونَ وَيَجَاثُونَ يَوْمًا حَيَّانَ شَدَّاهُ صَاطِبِرًا
 اَوْ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشَكِينًا وَيَتَّخِذُوا أَسِيرًا

(سورہ اللہصر - سورہ نمبر ۷۷ - آیات شمارہ ۸ - ۷)

۱۸۳ فضہ حضرت بی بی فاطمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ کا نام تھا اور آنحضرت کی روایات
 کے مطابق گھر کا کام ایک دن بی بی پاک خود اپنے ذمہ لیتی تھی اور ایک دن فضہ کے
 سپرد کرتی تھی اور فارسی زبان کی یہ مشہور مثل کہ "امروز کارخانہ با فضہ ہست یعنی کہ آج ہم
 اہل خانہ فارغ ہیں۔ آج گھر کے سب کام کاج بلا ذمہ کے ذمے ہیں" اسی روایت سے اخذ
 کی گئی ہے۔

۱۸۴ لفظ جزہ کے ج تلے زیر اور "ز" پر شہد ہے۔ مطلب ہے کسی پھٹی اور باہم الجھی ہوئی پیرانی
 اُدن جسے بھڑ سے اتارے ہوئے ایک سال ہو گیا ہو۔ رجوع کیجئے "منتہی الادب" جلد
 اول صفحہ ۱۷۶ - اس کے دوسرے معنی مناسب مقام ہیں۔

۱۸۵ صاع - تقریباً تین کیلو گھے

۱۸۶ رجوع کیجئے "مخاضرة الابرار و مسامرة الاخيار" جلد اول صفحہ ۱۵۳ - ۱۵۰

۱۸۷ مشرفانہ سے مراد فرزند ان بی بی فاطمہ ہیں۔ ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ ان کی تمام آل اولاد
 اسی آیت کریمہ رکع اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو! اہل بیت تم سے آلودگی کو دور

رکھ اور تم کو ہر طرح ظاہر اور باطناً پاک صاف رکھے۔ (سورہ الاحزاب آیت شماره ۳۲) میں شامل ہے اور وہ سب مطہر ہیں اور یہ ان پہ خدا کی خاص عنایت ہے جنور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت بہ بشریت کے لیکن اسی بشریت کے فرمان کارا زور اصل قیامت میں کھلے گا دنیا میں نہیں کیونکہ اگر دنیا میں ان سے کوئی خطا سرزد ہوتی تو ان کو اس کا بدلہ بجگتنا پڑے گا اور ان پر قد شرع کا اطلاق ہوگا، کیونکہ جنور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرے تو شرع کے مطابق اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے گا لیکن اس کے باوجود بھی ان کی خدمت ہرگز جائز نہیں۔ مزید تحقیق کے لیے رجوع کریں بہ فتوحات مکیہ جلد اول صفحات ۱۹۶-۱۹۷:

لَا تَعْدِلْ بِأَهْلِ الْبَيْتِ خَلْقًا
فَأَهْلُ الْبَيْتِ هُمْ أَهْلُ السِّيَادَةِ
مَبْقُضُهُمْ مِنَ الْإِنْسَانِ خَسِرٌ
حَقِيقِي وَحَسْبُهُمْ عِبَادَةٌ

۱۸۸

(فتوحات مکیہ جلد دوم صفحہ ۱۳۹)

۱۸۹ فتوحات کی اسی سلسلہ پر اصل عبارت ہے: (اقطاب) من یكون ظاهراً للحكم
ويعوز الخلفاء الظاهرة كما ما از الخلفاء الباطنة من جهة المقام
لابي بكر، عمرو عثمان وعلی والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر ابن
عبد العزيز والمتوكل۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۶)

۱۹۰ رجوع کیجئے بہ محاضرة الامراء جلد اول صفحہ ۹،

۱۹۱ رجوع کیجئے بہ فتوحات مکیہ جلد دوم صفحہ ۸

۱۹۲ محولہ بالا، صفحہ ۸

۱۹۳ "البراقیت والجرامیر"، ج ۱، ص ۷

۱۹۴ مؤخر الذکر عبد الوہاب شرانی، ابن عربی کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں، اگرچہ معلوم ہوتا ہے کہ
"فتوحات مکیہ" اور "مفہوم الحکم" وہ عبارات جو اس عقیدے پر دلائل کرتی ہیں کہ دو زنی ایک مرد سے

دوزخ کی آگ سے عادی ہو کر لذت حاصل کرنے لگیں گے باہشتی کہ اگر وہ دوزخ سے باہر بھی نکل آئیں تو فریاد کریں گے کہ انھیں دوبارہ دوزخ میں ڈال دیا جائے۔ ابن عربی کی عبارات نہیں ہیں کہ شعرانی کی نظر میں ابن عربی کی تالیفات میں بھی بعض عبارات گھسیٹ دی گئی ہیں۔ اس جگہ بھی شعرانی نے محمد بن سوذکین سے جس نے ابن عربی کی مجالس و تقریرات کو جمع کیا ہے۔ اس کی کتاب لواقع الاذار سے نقل کیا ہے کہ اسے صیغے مبنائی جان وہ تمام باتیں جو ہم نے پائی ہیں ہمارے نقل میں سے بہتئیں کے جہنم سے نکلنے کے بارے میں ہماری تمام کتابوں میں ہماری تقریروں وغیرہ میں پس اُن سے مراد ہماری موعظین میں سے سرکش لوگ ہیں۔

شعرانی نے پھر شیخ کامل عبدالکریم جلی سے بھی روایت کی کہ انھوں نے فتوحات مکیہ کی شرح "لباب الاسرار" میں لکھا ہے۔ اس سے بچو کہ تم شیخ کے کلام سے یہ سمجھو کہ وہ مراد لیتا ہے دوزخی لوگوں کے دوزخ سے نکلنے کے بارے میں موحدین کے علاوہ کفار میں سے کسی کی بے شک یہ خطا ہے درجوع کیجئے۔ "بلو اقیست جلد دوم صفحات ۱۸۳-۱۸۴" لیکن اس سب کچھ کے باوجود جیسا کہ ہم اوپر متن میں اشارہ کر چکے ہیں ابن عربی پر یہ اعتراض عاید ہوتا ہے باقی سب مراد اور مواقع کی طرح یہاں بھی شعرانی نے اپنے شیخ کے دفاع میں تکلف ہی کیا ہے اور کوشش کی ہے کہ وہ انھیں کتاب سنت کے ظاہر کا پابند اور ویسا متشریح ثابت کریں۔ جیسا کہ اس لفظ کا عام معنی ہے۔ جہاں کہیں ان کی عبارت شریعت کے ظاہر کے موافق و مطابق نہیں۔ وہ ان عبارات کو اس کی تخریر نہیں سمجھتے اور اسے گھسیٹتی ہوئی یعنی الحاقی قرار دے دیتے ہیں۔ کبھی شعرانی کے دلائل بھی کمزور اور بورد سے نظر آتے ہیں، گویا کہ غلطی کی اور ہی نوعیت مراد لیتے ہیں جیسا کہ ابھی یہیں ہم نے دیکھا کہ ابن عربی کا دفاع کرتے ہوئے محمد بن سوذکین اور جلی سے نقل کیا کہ وہ کافروں کے دوزخ سے نکلنے کے قائل نہ تھے، حالانکہ موضوع بحث آگ سے ان کا نکلنا نہیں۔ ہم تو خود کہہ آئے ہیں کہ وہ بھی دوزخ میں ان کی ہمیشگی کا عقیدہ رکھتا ہے بلکہ مومنوں بخت اور اعتراض والی بات تو اُس کا وہ عقیدہ ہے جس میں عذاب کے اصطلاحی معنی درود و شکنجہ کی بجائے اس کے لغوی معنی مٹاس، شیرینی اور گوارائی لیتے ہیں۔

۱۹۵ مثلاً کاشانی۔ رجوع کیجئے کاشانی کی "شرح نصوص الحکم" صفحہ ۱۰۱۔ بال آفندی، رجوع کیجئے
وہی کتاب حاشیہ صفحہ ۱۰۰

۱۹۶ ان مسلمانوں کے سلسلہ میں جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوئے اور توبہ کرنے سے پہلے ہی مر گئے، مثلاً
ہے۔ اشاعرہ اور امامیہ کا عقیدہ ہے کہ ان کا عذاب بھی منقطع ہو جائے گا (اشاعرہ نے تو یہاں
احتمال کا اظہار بھی کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے مسلمانوں کو اسلاً عذاب میں مبتلا کرے گا بھی
نہیں) لیکن جمہور معتزلیوں کے دائمی عذاب اور اس کے منقطع نہ ہونے کے قائل ہیں لیکن
کفار کے بارے میں اجماع اُمت کی متفقہ رائے ہے کہ وہ آگ میں ہمیشہ رہیں گے اور انہیں
ابدی عذاب بھی ہوگا۔ رجوع کیجئے یہ کتاب "عقاید السنغینیہ" صفحات ۱۴۲ تا ۱۴۸، تیز
"شرح مقاصد" جلد دوم صفحات ۲۲۹-۲۲۸، "شرح تجرید" (کشف المراد) صفحہ ۳۲۸۔
۱۹۷ رجوع کیجئے یہ "نصوص الحکم" فص اسماعیلی، صفحہ ۹۴ "شرح قیصری" فص اسماعیلی، "شرح کاشانی"
صفحہ ۱۰۰

۱۹۸ رجوع یہ فتوحاتِ مکہ، جلد اول، صفحہ ۱۶۴ اور ۳۰۳

۱۹۹ محکمہ بالا صفحہ ۲۶۳

۲۰۰ رجوع یہ "نصوص الحکم" فص اسماعیلی صفحہ ۹۴۔

۲۰۱ رجوع کیجئے یہ شرح نصوص قیصری فص اسماعیلی ص۔ شرح نصوص کاشانی۔ شرح عینی
صفحہ ۹۵

۲۰۲ رجوع یہ شرح نصوص "عینی" صفحہ ۹۶ تا ۹۸

۲۰۳ رجوع یہ فتوحاتِ مکہ، جلد اول صفحہ ۲۱۱ "الواقیت" جلد دوم صفحہ (۱۲۹-۱۲۸)

۲۰۴ امام القابِ خلافت میں سے ایک لقب ہے (شرح نصوص کاشانی، صفحہ ۲۳۱)

امامت ایک نام ہے خلافت کے ناموں میں سے (شرح نصوص قیصری، فص ہرودی صفحہ

۲۳۵ اور صفحہ ۲۰۵ کے حاشیہ میں یہ لکھا ہے۔ امام وہ ہوتا ہے جسے دین دنیادوں میں

ست عامہ حاصل ہو

۲۰۵ مثال کے طور پر فتوحاتِ مکہ کی جلد اول صفحہ ۲۰ پر آتشِ رنج سے نہ نکل سکنے والوں کے

دو چار گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں اور پہلے گروہ کو وہ فرعون اور اس جیسے دوسروں پر مشتمل سمجھتے ہیں۔

۲۰۶ رجوع کیجئے "فصوص الحکم" فص موسوی صفحہ ۶۱، نیز رجوع بہ "فتوحاتِ مکبہ" جلد دوم باب ۱۹، صفحہ ۳۱۰

۲۰۷ اس سلسلہ میں معترض قاطا ہر قنی ہے جس کی عبارت ہو بہو نقل کر دی گئی ہے۔ رجوع کیجئے بہ صفحہ ۳۹۲

۲۰۸ رجوع کیجئے "فصوص الحکم" فص عیسوی صفحہ ۱۳۱

۲۰۹ عبارت کا متن یوں ہے :- تعال اللہ تعالیٰ لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم مجموعا بين الخطا والكفر في تمام الكلمة " (رجوع کیجئے بہ کتاب "فصوص الحکم" صفحہ ۱۳۱ "شرح کاشانی" فص عیسوی صفحہ ۷۷) "شرح قیصری" فص عیسوی ص)

۲۱۰ رجوع کیجئے "شذرات" جلد ششم صفحات ۲۱۰ - ۲۱۱

۲۱۱ زلمکان - پہلے حرف پہ زبر، دوسرا ساکن، تیسرے پہ زبر۔ بلخ میں ایک قصبے کا نام ہے، نیز دمشق کے نواح میں بھی ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع کیجئے "مراصد"، جلد دوم صفحہ ۶۷۰

۲۱۲ رجوع کیجئے بہ "مرآة الجنان" جلد چہارم صفحات (۱۰ - ۱۱)

۲۱۳ رجوع کیجئے "شذرات الذهب" جلد ششم، صفحہ ۲۳۱

۲۱۴ اس بحث کے سلسلہ میں ایک تنبیہ لازم ہے کہ ہم نے ان معنایں مذکورہ کہ کتاب البدایہ والنہایہ

ج ۱۳، طبع صفر سال ۱۶۶۶ء کے پہلے ایڈیشن کے صفحہ ۱۵۶ سے نقل کیا ہے۔ لیکن کتاب الدر الثمین

نسبتی الذکر کتاب "البدایہ والنہایہ" سے ایسی عبارات لایا کہ بعض مقامات پر وہ ہمارے مذکورہ

بیان سے متفاوت ہے۔ شاید اس کا نسخہ پہلے چھپے ہوئے نسخے سے کسی حد تک متفاوٹ ہو، لہذا

مزید معلومات کے لیے ان عبارات کا کچھ حصہ جو کتاب "الدر الثمین" میں نقل ہوا، اور جو نسخہ

ہمارے توجہ کا مرکز بنا اس میں نہ تھا، درج کرتے ہیں۔ وہ یعنی ابن عربی "ایک بلند مرتبہ عالی شان

اور کامل شیخ تھے جو علوم شرعی میں ان کی کامل دسترس پر جا بجا اشارات ملتے ہیں۔ وہ ریاضت،

- مجاہدین اور مسافروں کی کثرت میں بھی ثابت قدم رہے۔ لوگوں کے دلوں پر ان کا پورا دبدبہ اور
 رعب تھا۔ ان کے بارے میں میرا مسلک توقف ہے۔ رجوع کیجئے الدر الثمین، صفحات ۲۷-۳۶
 ۲۱۵ خزرج انصار کے ایک قبیلہ کا نام تھا جو مدینہ منورہ میں زندگی بسر کرتے تھے۔
 ۲۱۶ رجوع بہ شذرات، جلد ہفتم صفحات ۹۷-۹۸ نیز "الدر الثمین" صفحہ ۳۵ اور ۳۶
 ۲۱۷ رجوع کیجئے بہ "شذرات الذهب" جلد ششم، صفحات ۱۵۳-۱۵۴
 ۲۱۸ رجوع کیجئے بہ "میزان الاعتدال" جلد سوم، صفحہ ۶۶
 ۲۱۹ رجوع کیجئے۔ "بشارة الشیخ" صفحہ ۱۵۱
 ۲۲۰ رجوع کیجئے "روضات" جلد اول صفحات ۱۲۹-۱۳۰
 ۲۲۱ محولہ بالا، جلد ہفتم، صفحہ ۵۹

حصہ سوم

باب ۲

- ۱ رجوع کیجئے بہ "نفح الطیب" جلد دوم، صفحہ ۳۶۷، نیز "شرح حال ابن عربی" کی جلد چہارم کا
 اخیر اور "فتوحات مکیہ" صفحہ ۵۵۷
 ۲ شیخ ابوالسعادات، غنیف الدین سعد نے صفحہ ۲۱۶ پر اس کے متعلق بحث کی ہے۔
 ۳ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۳۸
 ۴ محمد بن عبداللہ بن ظہیر قریشی مخزومی مکی شافعی (۸۱۷-۷۵۱ء) ذیل "تذکرۃ الحفاظ"
 ذہبی صفحہ ۳۷۵، نیز "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۵۳۲
 ۵ رجوع بہ "البراقیت" جلد اول صفحہ ۱۰
 ۶ پہلے حرف پر زب دوسرا ساکن اور تیسرے پر زیر۔ ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع بہ معجم اللہ
 جلد پنجم، صفحہ ۷۵
 ۷ رجوع بہ "لسان المیزان" جلد پنجم، صفحہ ۳۱۵

- ۵۸ رجوع کیجئے "الیراقبت" جلد اول صفحہ ۱۰
- ۵۹ احمد بن محمد متقی تلمسانی، سال وفات ۱۰۴۱ ہجری
- ۶۰ رجوع "نفع الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۶۲
- ۶۱ زکریا بن احمد بن محمد المعروف خاتمة المتأخرین سن ۶۴۰ کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور سن ۶۲۷ میں وفات پائی۔ رجوع "روضات" جلد سوم صفحہ ۳۹۲
- ۶۲ رجوع "التذکاری" صفحہ ۳۳۹
- ۶۳ ابو الحسن علی بن ابراہیم بغدادی جس کا ذکر پہلے بھی صفحہ ۳۶۸ پر آچکا ہے۔ اپنی کتاب "الدر الثمین فی مناقب شیخ محی الدین" کے صفحہ ۳۵ پر ابو الحسن خوزرجی سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے اپنی مشہور کتاب "العسجد المسبک" میں لکھا ہے کہ شیخ محی الدین سن ۶۰۵ کے رمضان المبارک کی سترہ تاریخ کو بطور سوموار مرسیہ کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۶۰۸ میں انبیلیہ کے شہر میں فوت ہوئے۔ وہ سن ۵۹۸ تک وہیں مقیم رہے۔ پھر مشرقی ممالک کی سیاحت پر نکل کھڑے ہوئے اور مصر، شام، دیگر ممالک و خراسان کے اکثر شہروں میں گھومتے رہے لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سرزمین ایران میں داخل نہیں ہوئے لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ وہ ارمنستان سے ضرور گزرے جو ایران کا حصہ تھا۔
- ۶۴ کتاب زیر بحث میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر لکھا ہے: ثنا ذرود کے بعد بے شک میں ذکر کر رہا ہوں اس کتاب میں جس کا نام میں نے "کتاب الانبیا علی طریق اللہ" رکھا ہے، بعض ایسی چیزوں کا جو میں نے سنی ہیں، اپنے شیخ، سید سے، قطب سے، امام سے، کبریتِ احمد سے اور اس کی تنبیہات اور ارشادات کا ذکر کیا ہے، اللہ کے راستے میں۔

۶۵ یہ کتاب بھی میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔

۶۶ "رسائل ابن عربی" ج ۱، رسالہ ۱۲

۶۷ "طرائق الحقائق" جلد دوم کے صفحہ ۳۵۸ پر درج ہے کہ جب شیخ صدر الدین محمد نے اپنا ایک رسالہ قرینہ سے جناب سلطان الحکام، خواجہ نصیر الملتہ والدین محمد موسیٰ کی خدمت اقدس

- مجاہدیت اور سفروں کی کثرت میں بھی ثابت قدم رہے۔ لگوں کے دلوں پر ان کا پورا دیدہ اور
 گریب تھا۔ ان کے بارے میں میرا مسلک توقف ہے۔ رجوع کیجئے "الدر الثمین" صفحات ۲۷-۳۶
- ۲۱۵ خزرج انصار کے ایک قبیلہ کا نام تھا جو مدینہ منورہ میں زندگی بسر کرتے تھے۔
- ۲۱۶ رجوع "بشذرات" جلد ہفتم صفحات ۹۷-۹۸ نیز "الدر الثمین" صفحہ ۳۵ اور ۳۶
- ۲۱۷ رجوع کیجئے "بشذرات الذهب" جلد ششم صفحات ۱۵۳-۱۵۴
- ۲۱۸ رجوع کیجئے "میزان الاعتدال" جلد سوم صفحہ ۶۶
- ۲۱۹ رجوع کیجئے "بشذرات الشیوخ" صفحہ ۱۵۱
- ۲۲۰ رجوع کیجئے "روضات" جلد اول صفحات ۱۲۹-۱۱۲
- ۲۲۱ محلہ بالا، جلد ہفتم، صفحہ ۵۹

حصہ سوم

باب ۲

- ۱ رجوع کیجئے "نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۶۷، نیز "شرح حال ابن عربی" کی جلد چہارم کا
 آخر اور "نقوش حکیمہ" صفحہ ۵۵۷
- ۲ شیخ ابوالسادات، غنیف الدین سعد نے صفحہ ۲۱۶ پر اس کے متعلق بحث کی ہے۔
- ۳ رجوع بہ "التذکار" صفحہ ۳۳۸
- ۴ محمد بن عبداللہ بن ظہیر قریشی مخزومی مکی شافعی (۸۱۷-۷۵۱)، ذیل "تذکرۃ الحفاظ"
 ذہبی صفحہ ۲۷۵، نیز "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۵۲۲
- ۵ رجوع بہ "البراقیت" جلد اول صفحہ ۱۰
- ۶ پہلے حرف پر زبر دوسرا ساکن اور تیسرے پر زبر۔ ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع بہ "مجموع البلدان"
 جلد پنجم صفحہ ۷۵
- ۷ رجوع بہ "لسان المیزان" جلد پنجم صفحہ ۳۱۵

- ۱۷ رجوع کیجئے "الیراقبت" جلد اول صفحہ ۱۰
- ۱۸ احمد بن محمد مرقی "لمسانی" سال وفات ۱۰۲۱ ہجری
- ۱۹ رجوع بہ "نفع الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۶۲
- ۲۰ ذکر یابن احمد بن محمد المعروف فاتح المتأخرین سن ۶۴۰ کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور سن ۶۲۷ میں وفات پائی۔ رجوع بہ "روضات" جلد سوم صفحہ ۳۹۲
- ۲۱ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۳۹
- ۲۲ ابوالحسن علی بن ابراہیم بغدادی جس کا ذکر پہلے بھی صفحہ ۳۶۸ پر آچکا ہے۔ اپنی کتاب "الدر الثمین فی مناقب شیخ محی الدین" کے صفحہ ۳۵ پر ابوالحسن خزر جی سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے اپنی مشہور کتاب "العسجد المسبوک" میں لکھا ہے کہ شیخ محی الدین سن ۵۶۰ کے رمضان المبارک کی سترہ تاریخ کو بطور سوموار مرسیہ کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۶۰۸ میں ایشیلیہ کے شہر میں فوت ہوئے۔ وہ سن ۵۹۸ تک وہیں مقیم رہے۔ پھر مشرقی ممالک کی سیاحت پر نکل کھڑے ہوئے اور مصر، شام، دیگر ممالک و خراسان کے اکثر شہروں میں گھومتے رہے لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سرزمین ایران میں داخل نہیں ہوئے لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ وہ ارمنستان سے ضرور گزرے جو ایران کا حصہ تھا۔
- ۲۳ کتاب زیر بحث میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر لکھا ہے: "شناورد کے بعد بے شک میں ذکر کر رہا ہوں اس کتاب میں جس کا نام میں نے "کتاب الانبیاء علی طریق اللہ" رکھا ہے، لیکن ایسی چیزوں کا جو میں نے سنی ہیں، اپنے شیخ، سید سے، قطب سے، امام سے، اکبریت احمد سے اور اس کی تنبیہات اور ارشادات کا ذکر کیا ہے، اللہ کے راستے میں۔"

۲۴ یہ کتاب بھی میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔

۲۵ "رسائل ابن عربی" ج ۱، رسالہ ۱۲

۲۶ "طرائق الحقائق" جلد دوم کے صفحہ ۳۵۸ پر درج ہے کہ جب شیخ صدر الدین محمد نے اپنا ایک رسالہ قرنیہ سے جناب سلطان الحکامار، خواجہ نصیر الملہ والدین محمد موسیٰ کی خدمت میں

میں بھیجا۔ انھوں نے جواب میں اُسے ان عالی شان خطابات سے مخاطب کیا کہ مولانا نے عظیم،
 ہدیٰ اتم، کاشفِ ظلم، صدر الملت والدین، حجت الاسلام والمسلمین، لسان الحقیقت،
 برہان الطریقیت، قدوة السالکین الواحدین، مقتدی الراصلین المحقیقین۔ کرة ارض پر
 بے مثال ملک العلماء، رحمن کا کامل ترجمان اور دُنیا کے اسلام کے افضل ترین عالم،
 (خدا اُس کا سایہ ہمیشہ مبروں پر قائم رکھے) کا گرامی نامہ اپنے وعادوں کے طالب خادم،
 مرید صادق اور فیض یافتہ عاشق محمد طوسی کے پہنچا۔ از دئے ادب اُسے بوسہ دیا انھوں
 سے لگایا اور یہ رُباعی کہی ۔۔۔

از نامہ تو ملک جہاں یافت دلم
 وز لفظ تو عمر جادواں یافت دلم
 دل مردہ بدم چونامرات بر خواندم
 از ہر حرفی ہزار جانبان یافت دلم

ترجمہ: ترے خط سے میرے دل کو دُنیا بھیر کی مملکت مل گئی۔ ترے خط کے ہر لفظ سے
 مجھے عمر جادواں نصیب ہوئی۔ مراد دل مردہ تھا، جب تیرا گرامی نامہ پڑھا تو اس کے ہر
 حرف سے مجھے ہزار جانبیں مل گئیں۔

۱۸۔ آپ کا نام محمد بن مویذ بن ابی بکر بن حسن بن محمد بن حمویہ ہے۔ ۶۵۰ سن میں وفات پائی۔
 رجوع بہ نفعات الانس "صفحہ ۴۲۸ - ۴۳۰"۔

۱۹۔ صدر الدین کے مولانا روم سے رابطے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

۲۰۔ قطب الدین محمود بن مسعود المعروف علامہ شیرازی (۶۳۲-۷۱۰)، خواجہ نصیر کے شاگرد
 اور مراغہ کی رصد گاہ میں ان کے بارود دگا رہتے۔ اسلامی ایران کی مایہ ناز علمی شخصیتیں
 میں سے تھے۔ ان کی گراں بہا کتابوں میں کتاب "درۃ التاج"، "شرح قانون ابن سینا"
 اور "شرح حکمت الاشراق" بھی شامل ہیں۔

۲۱۔ مولانا نابی کہتے ہیں کہ مولانا قطب الدین علامہ شیرازی حدیث میں قولوی کے شاگرد تھے۔
 کتاب "جامع الاصول" کو انھوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا اور اس کے سامنے پڑھا، اور

اس پر ہمیشہ نازاں رہے (رجوع بہ نفحات الانس "صفحہ ۵۵۵") "جامع الاصول لاحادیث الرسول" ابوالسعادات مبارک بن محمد شافعی المعروف ابن الاثیر (سال وفات ۶۷۶) کی تالیف ہے (رجوع بہ "مکشف الظنون" جلد اول صفحہ ۵۳۵) نیز یہ ایک رسالے کا نام بھی ہے جو احادیث پر مشتمل ہے اور صدر الدین قزوئی کا لکھا ہوا ہے۔ (کشف الظنون جلد اول صفحہ ۵۳۷) مرحوم بدیع الزمان فردوزی القزاقی کا اندازہ ہے کہ اس سے مراد وہی کتاب "جامع الاصول ابوالسعادات" ہی ہوگی (رجوع کیجئے بہ "رسالہ در تحقیق زنگانی" مولانا روم صفحہ ۱۱۸) مگر راستم الحروف کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان دونوں سے مراد کونسی کتاب ہے۔

۵۲ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس"، صفحہ ۵۵۶

۵۳ رجوع کیجئے مجموعہ "شرح منازل السائرين" عبدالرزاق کاشانی "نصوص" صدر الدین قزوئی صفحہ ۲۰۰

۵۴ رجوع کیجئے وہی مجموعہ قبیل اور وہی صفحہ کتاب کے سورۃ المبارکہ فاتحہ کی تاویل کے مقدمہ میں آیا ہے کہ صدر الدین نے نصوص الحکم پر شرح کبیر لکھی اور اس میں اس کتاب کی دقیق پیچیدگیوں اور مشکلات کو حل کیا ہے اور شریعت و تحقیقت کو جو مراد بنایا ہے، اور اس کے مقاصد و مسائل کو بالعموم اور مسئلہ وحدت الوجود کی بالخصوص بڑے عمدہ و عالی پیرائے میں تشریح کی ہے، لیکن ایسی کوئی کتاب میرے ہاتھ نہیں لگی۔ شرح کبیر کو تو الگ چھوڑیے یہ بھی پتہ نہیں کہ آیا اس نے "نصوص الحکم" پر کوئی شرح لکھی بھی ہے یا نہیں۔ شاید اس سے مراد وہی کتاب "نکاح الخواتم" ہی ہو جس کے متعلق کہا گیا ہے "نصوص الحکم" کی فہروں کو توڑنے اور اس کے رموز و اسرار کو کھولنے والی ہے۔ (لیکن یہ بات یاد رہے کہ مذکورہ بالا کتاب شرح کے مرتبہ معنی والی شرح نہیں بلکہ وہ ایک قسم کا دیباچہ یا مقدمہ ہے۔ "نصوص الحکم" مطالعہ کرنے والوں کے لیے۔ اس کے علاوہ "نوک" کے مقدمے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس نے فقط "نصوص الحکم" کے خطبہ کی شرح کی ہے نہ کہ ساری کتاب کی۔ جیسا کہ اس نے خود ہی تشریح کی ہے کہ مجھ سے خواہش کی گئی کہ میں کہوں ان کی فہروں کو اور

اُس کے رازوں کو واضح کر دیں اور اس کی پوشیدہ چیزوں کو کھولیں اور اس کے مفصل دروازوں کو کھول دوں۔ اُسی چیز کے ساتھ جو اس کے محل کو مفصل کرے۔ پس میں نے اثبات میں جواب دیا۔ جانتے ہوئے اس کے استحقاق کو اور تقرب کو۔ ان کا رہنمائی پانا بھلائی کے دائرہ حتمی کی طرف۔ یہ بات اس کے ساتھ ہے کہ میں نے نہیں شرح کی اس کتاب کی سوائے اس کے خطبے کے۔ جنہی نے بھی اپنی شرح کے مفتدم میں لکھا ہے کہ صدر الدین قزوینی نے جیسے خطبہ "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور اس کتاب کے تمام مضامین کو اُس میں سمودیا۔ رجوع کیجئے، مقدمہ شرح "فصوص الحکم" جنہی نسخہ خطی۔

۲۵ رجوع کیجئے نفحات الانس جامی صفحہ ۶۰۳

۲۶ رجوع کیجئے بہ تذکرہ میخانہ "چاپ تہران" ۱۳۲۳ھ صفحہ ۳۷

۲۷ رجوع بہ "اشعۃ اللغات" صفحہ ۲

۲۸ "سوانحی" تالیف احمد بن محمد بن طوسی غزالی (سال وفات ۵۲۷ یا ۵۱۷) پر اور محمد بن محمد بن محمد بن غزالی -

۲۹ "لغات" تصنیف "دیوان عراقی" صفحہ ۳۷۶

۳۰ "اشعۃ اللغات" کی تصحیح کرنے والے جناب حامد ربانی کے اپنے پیش لفظ کے چوتھے صفحہ پر مندرجہ ذیل کے نام گنوائے ہیں :-

(۱) "اشعۃ اللغات" جو مولانا عبدالرحمن جامی کی تالیف (۲) "اللغات" فی شرح اللغات" جو شیخ یار علی شیرازی کی تصنیف - (۳) شاہ نعمت اللہ کرمانی (سال وفات ۸۳۲) کی شرح - (۴) صابن الدین ابن ترکہ اصفہانی کی شرح جس نے ۸۳۵ میں وفات پائی (۵) ختائی کی شرح جس نے ۸۹۳ میں انتقال کیا (۶) نویں صدی ہجری کے آغاز والے عازنوں میں سے درویش علی کبیری کی شرح (۷) شرح خاوری -

۳۱ رجوع کیجئے بہ اشعۃ اللغات "جامی صفحہ ۳

۳۲ ابو محمد عبدالحق بن سبعین مرسی اندلسی جو سن ۶۱۳ میں مرسیہ میں پیدا ہوئے اور عرصہ دراز تک سبندہ میں قیام پذیر رہے۔ ان دنوں قرطبہ کے ثانی بادشاہ روم نے اس سے چند سوالات پوچھے،

جی کا اس نے خرابی اور عمدگی سے جواب دیا، وہ جوابت بادشاہ روم کو پسند آئے اس لیے عیسائیوں کی نظر میں اس کی خوب ساکھ پیدا ہو گئی۔ ان میں بھی خوب شہرت پائی۔ اس کے چند رسالت پرچوں پر عبدالرحمن بدوی نے تحقیق کی اور ویساچ کھا اور سن ۱۵۶ عیسوی میں وہ مصر میں طبع ہوئے اس کے حالات زندگی کی تفصیل کے لیے رجوع کیجئے۔ اس کے رسائل پر آتے بدوی کے دیباچے کی طرف۔

۳۳ ابن سبعین سے لوگوں نے کہا کہ تو نے اُسے (یعنی صدر الدین قزوئی) کو کیسا پایا۔ علم تو حید کے لفظ نظر سے، اُس نے کہا بے شک وہ محنتیں میں سے ہے لیکن اُس کے ساتھ ایک نوبران ہے جو اس سے بھی زیادہ حاذق ہے۔ اور وہ عنایت القلمانی ہے۔ رجوع کیجئے "التذکاری" ص ۳۲۲۔

۳۴ رجوع کیجئے "کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۳

۳۵ ابوالفضل عبداللہ بن محمد انصاری (۷۸۱-۳۹۶) رسول اللہ کے صحابی حضرت ابوالیوب انصاری کی نسل سے تھے اور دنیا سے اسلام کے چوٹی کے صوفیوں اور عارفوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ عرفان و تصوف میں اُن کی تالیفات بھی ہیں جن میں سے ایک کتاب "منازل السائریں" ہے۔ رجوع کیجئے "نفحات الانس" صفحہ ۵۷۰-۵۷۱

۳۷ حند۔ بفتح اول و سکون ثانی، بلاد ترکستان میں ایک بڑے شہر کا نام ہے، رجوع کیجئے، "معجم البلدان" جلد سوم صفحہ ۱۴۷ اور "قاموس الاعلام ترکی" جلد دوم صفحہ ۱۸۲۔ لیکن "مرامد الاطلاع" جلد اول کے صفحہ ۳۸۰ کے مطابق اس کا تلفظ پہلے دو حروف پر زبر سے ہے اور یہ شہر سرزمین مین میں ہے، لیکن گمان غالب ہے کہ حند ترکستان ہے۔

۳۸ رجوع کیجئے "نفحات الانس" صفحہ ۵۵۸

۳۹ "نغمۃ الورد" و تحفۃ القنوق "نسخہ خطی، ص ۲، یہ بڑ تہران لیریسٹی میں شمارہ نمبر ۲۳۶۲ کے تحت موجود ہے۔ انہوں نے یہ کتاب ایک عالمہ و نامندہ خاتون کو تقدیم کی جو ایشیائے کوچک کے کسی شہر کی رہنے والی تھی۔ کتاب مذکورہ کے علاوہ حندی نے اور کتب بھی فارسی زبان میں لکھی ہیں، جیسا کہ وہ مقدمہ میں لکھتے ہیں اور چند کتابیں زبان درزی میں بھی تالیف کی ہیں۔ مثال کے طور پر "خلاصۃ الارشاد" اور "ارشاد الخلاصہ" اور "کتاب الکبیر الکمالات" صفحہ ۱۳

۶۴۰ سعید الدین محمد بن احمد فرغانی، کشف الظنون، جلد دوم صفحہ ۶۳۷ اور ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن محمد مدعو بہ سعید الدین فرغانی، معجم المطبوعات، جلد دوم صفحہ ۱۴۲۵ کے نام بھی درج ہیں۔ فرغانہ پر زبرد در رسکون، ایک شہر کا نام ہے۔ نیز ماوراء النہر میں بلاد ترکستان سے متصل ایک وسیع علاقہ (ضلع) ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فارس کے قصبات میں ایک قصبہ ہے۔ (امراء الاطلاع، جلد سوم، صفحہ ۱۰۲۹)۔

۶۴۱ کنیت عمر بن ابی الحسن المعروف ابن خارض مصر کا ایک مشہور شاعر و عارف تھا ۴۳۲۔

(۵۷۶) ایک مشہور دیوان کا مؤلف تھا۔ اُس کے دو قصیدے "تائیہ" اور "یائیہ" ہیں۔

۶۴۲ یہ کتاب تہران یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری میں (مخطوطہ کی شکل میں) شمارہ نمبر ۳۶۶۲

کے تحت موجود ہے۔ مؤلف نے اس کتاب میں ابن عربی کا نام بڑے احترام و ادب

سے لیا ہے، اسے شیخ الکامل اور محقق کہا ہے۔ اور اس سے کئی مضامین بھی نقل

کیے ہیں مثلاً (صفحہ ۲۵۷ پر) اور اپنے استاد صدر الدین قونوی کے خطا کو جو بطور

تحمین لکھا گیا تھا، صفحہ ۲۰ پر چھاپا ہے۔

۶۴۳ حاجی خلیفہ نے اس بارے میں "کشف الظنون" جلد دوم کے صفحہ ۱۸۵۸ پر لکھا ہے کہ شیخ

سعید الدین سعید محمد الفرغانی کی کتاب الموسوم مننتی المداکک و مشتہی لب کل کامل عارف و

سالک، کا یہ مقدمہ ہے۔ ایک دیباچے کی مانند اس کے "قصیدہ تائیہ" کی شرح و

تفسیر کے سلسلہ میں۔

۶۴۴ رجوع کیجئے بہ نفحات الانس، حاجی صفحات ۵۶۰-۵۵۹؛

۶۴۵ بعض نے کاشانی کے سال وفات کو ۳۰/۴۳۱ اور ۳۵، بھی لکھا ہے۔

۶۴۶ نظری بھی شیخ نجیب الدین علی بن بزغش کے مرید تھے۔ ۴۹۹ میں وفات پائی۔ وہ ظاہری اور

باطنی مہم کے ایک ماہر عالم تھے۔ رجوع کیجئے بہ نفحات "صفحہ ۴۸۰؛

۶۴۷ رجوع کیجئے بہ نفحات "صفحہ ۴۸۲؛

۶۴۸ یہ کتاب "عنوان جو افرادان" کے تحت جناب مرتضیٰ اصراف کے مقدمہ اور خلاصہ اور تفہیمات

کے ساتھ اور پھر فرانسیسی زبان میں ہنری کاربن کے خلاصہ و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۲

میں تہران میں چھپی ہے۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کاشانی نے پہلے اسے عربی زبان میں لکھا کہ وہ خود کہتا ہے۔ اس نوٹ تک کے لکھنے والے اور اس سطورے کے تحریر کرنے والے نے اپنے دور کے بعض سرکردہ اصحاب کی فرمائش پر جو المزدخا پر ایک رسالہ لکھا جس کے حواشی پر عربی میں معانی دیئے گئے اور اس کا نام ”تحفۃ الاخوان“ رکھا۔ چونکہ اس علاقہ کے اکثر مذہبی اسکالر اور دانشور عربی زبان سمجھنے پر قادر نہ تھے۔ اور زبان درسی کے میدان میں وہ مشہور تھے۔ لہذا عربی میں ان سے اس موضوع پر کچھ کہنا گویا اس علمی سہاویہ کو ضائع کرنے کے مترادف تھا۔ وہاں اس مال کی منڈی میں بہت مندا تھا۔ لہذا بعض محبین صادق کی برحسبہ تجویز و تقریر پر اس کا ترجمہ کیا گیا اور اس کے لباس کو اہل عرب کے شیوہ کی بجائے اہل عجم کے طریقے میں بدل دیا۔ (ربوع بہ تحفۃ الاخوان“ صفحات ۳-۲)

۴۹ قرآن فتح اول دسکون ثانی روم میں ایک شہر کا نام ہے۔ ”مستہی الارب“ ذیل المنجد کے مطابق قوزغیہ کے جنوب مشرق میں ایک شہر ہے، لیکن ”قاموس الاعلام ترکی“ کے مطابق تارن ایک قصبہ ہے جس کی آبادی تین ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔

۵۰ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں ”الذریعہ“ جلد ششم صفحہ ۱۲۶ نیز معم المطبوعات“ جلد دوم صفحہ ۱۵۳۔ مندر آتے سید جلال آشتیانی ”فصوص الحکم“ کے مقدمہ کی شرح صفحہ ۱۵ پر۔

۵۱ رضائفی خان ہدایت ”مجمع العسائیر (بخش اول جلد دوم صفحہ ۵۸ چاپ تہران ۱۳۳۹) میں لکھتا ہے۔ ان کا مذہب وحدت الوجود ہے۔ اور ان کا مشرب لذت شہود اید و رڈ برادون اپنی ”تاریخ ادبیات ایران کی جلد داز سعدی تا جامی کے صفحات ۴۴ تا ۴۴ پر لکھتا ہے کہ شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی وحدت الوجود کے مشہور ترین معتقدین میں سے تھا، اور اس مذہب کے پیروکاروں میں ایک نامور شاعر۔ اس کا سلسلہ مطر لقیات اس سرزمین کے بہت بڑے صوفی محی الدین ابن عربی پر جا کر ختم ہوتا ہے۔

۵۲ ”فصوص الحکم“ کی شرح میں تین چھوٹے چھوٹے رسالے اور اسی کتاب کے اشعار کی شرح میں ایک رسالہ لکھا جو اس کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوئے۔

۵۲ رجوع کیجئے یہ مجموعہ رسائلِ نشاء، رسالہ ”شرح ابیات فصوص الحکم“ صفحہ ۱۸۰

۵۳ رجوع کیجئے یہ ”کشف الظنون“ جلد دوم صفحہ ۱۲۶۲

۵۵ ”تمہید القواعد“ ابو حامد محمد اصغریٰ کی کتاب قواعد کی مثنوی عام، وہ بھی ابن عربی کے پروکاروں اور شارحوں میں سے تھا۔

۵۶ جناب لاریجانی، تمثیل ای اور میرزا اشم گیلانی کے بابت میں ذرا اگے چل کر گفتگو و بحث کریں گے۔

۵۷ اس لیے یہ دو رسالے اور اس کے دیگر بارہ رسالے جناب ڈاکٹر سید علی موسوی بہمانی اور شیخ ابراہیم دیباہلی کی تصبیح کے ساتھ ۱۳۵۱ھ میں تہران میں شائع ہوئے۔

۵۸ جاتی کی ذات علوم منقول و منقول میں جامع کمالات تھی۔ اپنے دور کے علوم و معارف کی مختلف النوع قسموں اور شاخوں میں انہوں نے فارسی اور عربی میں مختلف انواع کی کتابیں لکھیں۔ یادگار چھوٹی ہیں مثلاً ادبیات کے میدان میں بھی ”بہارستان“، ”منشآت یارفات“ مثنوی ہفت اورنگ، تفسیر کے میدان میں قرآن مجید کی تفسیر ”رأیہ و ایای فارہبون“ چار حصوں تک، سورۃ بقرہ، حدیث کے میدان میں ”حدیث اربعین“ یا پچاس حدیثوں کا ترجمہ بزرگوں کی سیرت و شرح احوال زندگی پر ”شواہد النبوت“ ”نفحات الانس“ مناقب خواجہ عبداللہ انصاری، فقہ کے میدان ”رسالہ مناسک“ یا ”ارکان حج“ عملی فقہ کے سلسلہ میں ”رسالہ مطرانی صوفیا“، ”رسالہ لا الہ الا اللہ“، موسیقی کے میدان میں دہی کتابیں جن کا ذکر اوپر اس رسالے کے متن میں آچکا ہے۔

۵۹ رجوع کیجئے، تذکرہ مینانہ، صفحہ ۱۰۳

۶۰ رجوع کیجئے، ”نقد النصوص“ جامی صفحہ ۱۸

۶۱ نمونہ بالا، صفحہ ۸۱

۶۲ رجوع کیجئے، کتاب ”کشف الظنون“ جلد دوم صفحہ ۱۲۶۲، کتاب جامی ”تالیف آقائی

علی اصغر حکمت، صفحہ ۱۲۳

۶۳ وہ رباعی جس کا اردو ترجمہ اوپر دیا گیا ہے، یوں ہے :

ترجید حتی ای خلاصہ و مختصرات باشد بہ سخن یا فن از ممتعات
روغنی و وجود کن در خود یابی ستری کہ بیانی ز فصوص و لغات
(رباعی)

۶۴۰ "انسان الکامل فی معرفت الاداء از اول" سن ۱۳۸۳ میں مصر میں چھپا۔

۶۴۵ رجوع کیجئے "انسان الکامل" جلد اول، صفحات ۴۹ و ۵۱

۶۴۶ اس باب کا عنوان یوں ہے:۔ فی معرفت اسرار عقائذ من منازل مختلفہ فتوحات مجیبہ،

جلد دوم صفحہ ۳۲۲

۶۴۷ یہ شرح مؤلف کتاب کے پاس موجود ہے۔

۶۴۸ علامہ اقبال لاہوری لکھتے ہیں کہ محی الدین کے برعکس جیلانی جس پر کہ ابن عربی کا گہرا اثر

تھا۔ بسیار نویس مؤلف نہ تھا۔ اس نے ابن عربی کی کتاب فتوحات مجیبہ اور بسم اللہ
کی شرح بھی لکھیے۔ رجوع کیجئے :

The Development of Metaphysics in Persia. P. 116

۶۴۹ مینگو اسین پالاسیوس Miguel Asin Palacios سن ۱۸۸۱ء میں ہسپانیہ کے دارالافتاء

میڈرڈ سے ۲۸۱ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع شہر مرقسطہ میں پیدا ہوا۔ وہ پہلے علوم و فنون

اسلامی کے مطالعہ اور حصول میں مصروف رہا، پھر درس و تدریس اور تالیف و تصنیف کے

کاموں میں مشغول ہو گیا۔ اس نے زندگی کا بیشتر حصہ ابن عربی کے بارے میں تحقیق و تدقیق

اور چھان بین پر صرف کیا اور حتیٰ یابنت تو یہ ہے کہ وہ اس کام سے بڑے احسن طریق سے ہڈ بڑا

ہوا۔ اس کے متعلق اس نے کتابیں اور رسالے بھی ہسپانوی زبان میں لکھے ہیں جن میں سے

بعض کا عربی اور انگریزی میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ (رجوع کیجئے آقائے ڈاکٹر عبدالرحمن

بروف کی لکھی ہوئی کتاب "ابن عربی حیاتہ و مذہبہ")

۶۵۰ محولہ بالا صفحہ ۹۸

۶۵۱ حکمت میں "شرح ہدایہ اشیرہ" اور نحو میں "شرح کافیہ ابن حاجب" اور منطق میں شرح "شمیہ"

اسی کی کتابیں ہیں۔ رجوع کیجئے "روضات" جلد دوم، صفحہ ۲۳۲

۲ کے یہ بہت بڑی اور بڑے فوائد کی حامل شرح ہے۔ شرح رلیان کی شرح شروع کرنے سے پہلے ابتداء میں اُس نے سات مقدمے لکھے ہیں، جن میں قواعد صوفیاء کا ذکر ہے، ساتویں مقدمے میں ایک بڑا کافی حصہ اُس نے حضرت علیؑ کے فضائل و مناقب میں صرف کیا ہے، جو حدیث و قرآن کے مطابق ہیں۔ یہ کتاب سن ۸۶۰ کے ماہ صفر میں مکمل ہوئی اور سن ۱۲۵۸ھ میں شائع ہوئی۔

۳ کے رجوع کیجئے کتاب "المجلی" جو ۱۳۲۲ھ میں تہران میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۴ کے محولہ بالا صفحہ ۱۹۶ ۱

۵ کے نمونہ کے لیے رجوع کیجئے کتاب "المجلی" کے صفحات ۶، ۱۹، ۲۱، ۱۹۶، ۲۰۳، اور ۲۶۱ ۱

۶ کے حاجی ملا محمد بن جعفر بن محمد صادق لایہیجی جو سن ۱۲۵۵ کے بعد فوت ہوا۔ وہ ملا علی قوری کے شاگردوں میں سے تھا۔

۷ کے علی بن جمشید قوری مازندانی اصفہانی جو سن ۱۲۴۶ ہجری قمری میں فوت ہوا۔ وہ آقائی محمد بیادادی اور میرزا ابوالقاسم مدرس اصفہانی کے شاگردوں میں سے تھا۔ وہ اپنے دور میں حکمت و فلسفہ کے مشہور اساتذہ میں سے تھا۔ رجوع کیجئے کتاب "روضات" جلد چہارم صفحہ ۲۰۸ ۱

۸ کے آقا سید رضی لاریجانی نے ۱۲۷۰ھ میں وفات پائی۔ وہ لاریجان میں پیدا ہوا اور اصفہان میں مشاہیر اساتذہ سے جن میں ملا علی قوری بھی شامل تھا، تعلیم حاصل کی۔ حکمت و عرفان میں اُستادِ کامل بنا اور ابن عربی اور صدر الدین قنوی کی کتابیں پڑھانے لگا۔ اُس کے تلمذ کے شاگرد سے منقول ہے کہ اصفہان میں ہم نے حاجی ملا محمد جعفر نگرودی سے "نصوص الحکم" کی شرح کو پڑھنا شروع کیا۔ مرحوم لایہیجی میں اس کتاب کے پڑھانے کی پوری اہلیت نہ تھی۔ حتیٰ کہ ہم سید رضی مازندانی کی تلاش میں گئے اور اُس کے پاس یہ شرح پڑھنے لگے۔ اُس نے یہ بھی کہہ ہم نے اس کے درس کو حکیم لایہیجی کے درس پر ترجیح دی ہے، کچھ متفکر ہو کر ہم سے کہا کہ شرح نصوص کی تدریس ایک قلندرانہ کام ہے اور حاجی ملا محمد جعفر حکیم کوئی قلندر نہ تھا۔ رجوع کیجئے مقدمہ آقائے منوچہر صدوقی سہارنوالہ ذیل فصیحی صفحہ ۳ ۱

۸۹ مدرسہ صدر تہران کی مسجد سلطانی کے سامنے واقع ہے۔

۸۸ اس کے بعض نامور شاگردوں میں مندرجہ ذیل اشخاص ہیں۔ میر شہاب الدین تبریزی جو ۱۳۳۷ء کے گگ بھگ مراد تہران کے مدرسہ صدر میں مدرس تھا۔ میرزا محمود گھکی قمی المتخلص بہ رمضان (۱۳۳۶ - ۱۲۷۰) تہران کے مدرسہ مروی کا مقیم اور اسی مدرسے میں فلسفہ کا استاد نیز مدرسہ صدر میں بھی۔ میرزا حسن کرمان شاہی جس نے ۱۳۳۶ میں وفات پائی میثاقی فلسفیوں کی بچی کچی نشانی اور اپنے بعد میں آنے والے اکثر فلسفیوں کا استاد تھا جیسا کہ میرزا قشقاچی جس نے ۱۳۲۸ میں وفات پائی۔ مدرسہ صدر اصفہان کا مقیم میرزا طاعتی تہرکانی جو سال ۱۳۲۰ ہجری شمسی میں فوت ہوا۔ تہران کا نامور فلسفی اور تمام علوم معقول کا استاد نیز آقائی میرزا ابراہیم ریاضی زنجانی جس نے سال ۱۳۸۱ میں وفات پائی۔

۸۷ "مفتاح الانس" تالیف محمد بن حمزہ بن محمد (سال وفات ۸۴۲) المعروف ابن فناری۔ شرح "مفتاح غیب البحر و الوجود" تالیف صدر الدین قرظی۔

۸۶ "تمہید القواعد" سائن الدین تزک اصفہانی کی تالیف اور حامد محمد اصفہانی کی کتاب "قواعد" کی شرح ہے۔

۸۵ یہ رسالہ منوچہر صدرتی سہا کی کوشش سے نور قزین پریس میں مؤلف کے احوال کے ساتھ جو بڑی تحقیق کے بعد لکھے گئے ۱۳۵۴ء میں شائع ہوا۔ مؤلف کے حالات زندگی کے مشاق اس مقدمے کی طرف رجوع کریں۔

۸۴ آقائی میرزا محمد رضا قمشہ ای جو ایک عارف، حکیم اور سوجد تھا، کا یہ رسالہ اس عنوان کے ساتھ سال ۱۳۱۵ء کے مجموعہ رسائل میں چھپا ہے۔ (رسائل فی وحدت الوجود بل الموجودات متعلقہ بہ الغص الاذل من شرح نصوص الحکم للقیصری)۔

۸۵ "اشعار" رباعی کا فارسی متن۔

امروز گہ بانظر تیز می کنی
گاہی نظر بہ خنجر خوزیز می کنی
گہ بشکنی بہ چہرہ و گہ انغمی بہ دوش
بس فتنہ ہا زموی دلا دیز می کنی
بجز از جوی شیر بہ شیریں و کوہ کن
تجوی خون ز دیدہ پرویز می کنی

ساغر زخون ماست بہ اندازہ نوش کنی
 این جام نبارہ نیست کہ لبریزی کمی کنی

مندرجہ ذیل فنس شیبی از ظلم آقای منوچہر صدوقی سہا صفحہ ۱۰

۵۷ استاد بدیع الزمان فروز النفر، دانشکدہ ادبیات تہران کا فاضل اہل استاد۔

۵۸ مولانا روم کے حالات زندگی پر رسالہ کے حواشی، صفحہ ۴۴؛

۵۹ محمد بن حسین خطیبی المعروف بہاؤ الدین ولد المللق سلطان الاولیاء (۹۲۸-۵۴۳)

۶۰ مولانا روم کے احوال زندگی پر رسالہ تحقیق و تالیف استاد بدیع الزمان فروز النفر تیسرا

ایڈیشن حاشیہ صفحہ ۴۳؛

۶۱ شمس الدین احمد فلک کی سال وفات ۷۶۱ مولانا روم ادران کے بیٹے سلطان ولد کے ہم عصروں

میں سے ہے۔

۶۲ رجوع بہ مناقب العارضین صفحہ ۸۱؛

۶۳ اس سے مراد کتاب "ہایہ فی الفروع" ہے جو حنفی فقہ پر شیخ الاسلام علی بن ابی بکر مرغینانی

حنفی کی تالیف ہے جس نے سن ۵۹۲ میں وفات پائی۔

۶۴ رجوع بہ رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا، صفحہ ۴۳؛

۶۵ کمال الدین حسین بن حسین خوارزمی (۸۴۰ میلادی)

۶۶ سعد الدین محمد بن محمد بن عبداللہ بن حمویہ (۶۵۰-۵۸۷) جیسے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی

سے ملے اور ان کی بہت تعریف کی۔

۶۷ شیخ عثمان رومی ساتویں صدی کے عارفوں کے پیرو مشدختے، اور وہ سن ۶۲۰ میں ابھی

زندہ تھے۔

۶۸ احمد الدین حامد کرمانی ساتویں صدی کے عارفوں میں سے تھے رجوع بہ "فتوحات الانس"

صفحہ ۵۸۸) ابن عربی کی محبت و ملاقات کا موقع بھی ملا۔ ابن عربی نے "فتوحات مکیہ"

کی جلد اول کے باب ہشتم کے صفحہ ۱۲۷ پر ان سے ایک حدیث نقل کی ہے۔

۶۹ رجوع بہ "جو امر الاسرار" صفحہ ۵۲؛

۷۰ "رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا" حاشیہ صفحہ ۴۳

۱۱۱۱ مولانا بالا، صفحات ۳۲ و ۳۳

۱۱۱۱ ابتدا میں شیخ صدرالدین قزوئی، مولانا روم کے مُکبر تھے۔ لیکن انجام کار اپنے مُرید اور شاگرد شیخ سراج الدین کے وسیلہ سے مولانا کے مخلصوں کے حلقہ میں داخل ہو گئے۔ جب ان کی مجلس سے اٹھے تو کہا کہ اس مرد حق کو تائید ربانی حاصل ہے اور یہ غیرت و حمیت کے گنبد کے چھپے ہوئے النسائوں میں سے ہے۔ اس کے بعد ان مددوں بزرگوں کے درمیان دوستی کا رابطہ قائم رہا۔ پناہ چاہے جب ایک دفعہ مولانا کی سیرت کے بارے میں بات چلی تو شیخ صدرالدین نے پورے صدق و یقین کے ساتھ شور کرتے ہوئے فرمایا اگر بایزید اور جنید اس دور میں مہوتے تو اس جو امر و کلام امن تمام لیتے اور بڑے ممنون احسان ہوتے اور اسی طرح کہا کہ فخر محمدی کے دستِ خوالوں کو سجانے والا ہے، ہم اس کی بدولت ذوق و حال کرتے ہیں، ہمارا یہ تمام ذوق و شوق اسی کے قدمِ مہینت لازم سے ہے۔ (رجوع کیجئے رسالہ در تحقیق۔ زندگی مولانا روم صفحہ ۱۱۹)۔

۱۱۱۱ "فتوحات الانس" کے صفحہ ۴۶۳ پہ درج ہے کہ صدرالدین قزوئی مولانا کے مرض الموت میں ان کی مزاجِ پُرسی کے لیے آئے اور فرمایا، اللہ تعالیٰ آپ کو جلدی شفا عطا کرے۔ خدا اور جات بلند کرے۔ اُمید ہے انشاء اللہ آپ صحت یاب ہو جائیں گے۔ کیونکہ آپ کی ذات جملہ موجودات کی جان ہے۔

۱۱۱۱ "طرائق الخفائی" کی جلد دوم کے صفحہ ۲۵ پر لکھا ہے کہ ایک دن مولانا جلال الدین محمد، شیخ صدرالدین کی مجلس میں تشریف لائے۔ شیخ صدرالدین ایک پوترے کے سامنے مصیٰٹی پر بیٹھے تھے، اور بڑے بڑے عالم اور عارف حضرات موجود تھے۔ شیخ صدرالدین نے اپنا مصیٰٹی مولانا کے لیے پھوڑ دیا کہ وہ بیٹھیں، مگر مولانا ان کے احترام میں مصیٰٹی پر بیٹھے اور فرمایا کہ میرے ادبی کر کے قیامت، کے دن کیا جواب دوں گا۔ شیخ صدرالدین نے فرمایا جو مصیٰٹی آپ کے لائے نہیں تو پھر میں بھی اس مصیٰٹی آپ کے لائے نہیں تو پھر میں بھی اس مصیٰٹی کو اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا اور یہ شعر پڑھا۔

لعنک ان فینا لللاہ وہ صوفا ہی انت لاکنی ولا اتردد

۱۰۵ "نعمات الانس" کے صفحہ ۲۶۲ پر درج ہے کہ ایک جماعت نے مولانا روم سے امانت کی درخواست کی۔ شیخ صدر الدین قزوئی بھی اسی جماعت میں موجود تھے مولانا نے فرمایا، ہم ابدال لوگ ہیں۔ ہم جہاں کہیں جاتے ہیں، کچھ دیر کے لیے بیٹھ جاتے اور پھر اٹھ جاتے ہیں۔ امامت کے لائق اصحاب تصوف و متانت ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر شیخ صدر الدین کی طرف اشارہ کیا اور وہ امام بن گئے۔ فرمایا جس نے نماز پڑھی کسی امام متقی کے پیچھے گویا اس نے نماز پڑھی ایک نبی کے پیچھے۔

۱۰۶ حسام الدین حسن بن محمد بن حسن چلبی (۶۸۳ - ۶۲۲) مولانا کے شاگرد رشید اور خلیفہ جنہیں پندرہ سال تک مولانا کی صحبت کا شرف حاصل رہا۔ "مثنوی مولانا روم" کے وجود میں آنے یا لانے کے وہی محرک تھے جو ایران بلکہ سارے جہان عرفان و معرفت کی اہم ترین کتاب اور مولانا اور حسام الدین کے ایام صحبت کی بہترین یادگار ہے۔

۱۰۷ رجوع کیجئے "نعمات الانس" صفحہ ۲۶۳

۱۰۸ پای اسنہ لالیوں چوبیں بود پای چوبیں سخت بی تسکین بود
عزیراں قطب زما زودیدہ در کز شائش کوہ گرد و خیرہ سحر

مثنوی "جلد ۱، ص - ۵۶

۱۰۹ رجوع کیجئے "ذرائع" صفحہ ۸۸، طرائق الحقائق، جلد دوم صفحہ ۳۶۲، نیز رسالہ تحقیق و احوال زندگی مولوی حاشیہ، صفحہ ۲۲

۱۱۰ لغت میں لفظ طریقی، طریقت کے معنی راہ یا راستہ کے ہیں مگر دوسری صدی ہجری کے آخر میں جب تصوف کی نشوونما ہوئی تو یہ لفظ اپنے مستعار معنی میں مسلک مذہب اور سیرت کے معانی میں استعمال ہونے لگا۔ پھر اس کے کئی مفہوم لیے جانے لگے اور پھر عبارت ہوا ان عقاید و اخلاق و آداب و سنت کا جسے موفیاء کا گروہ اپنے مرشد کی اجازت سے شریعت کو مکمل طور پر ملحوظ خاطر رکھنے انجام دے۔ لہذا طریقت میں عام شرعی احکام بھی شامل ہیں جیسے جسمانی اعمال صالحہ ممنوعات و محرمات سے اجتناب اور اس میں اعمال قلبی کے خاص احکام بھی شامل ہیں، نیز ماسوا اللہ سے اجتناب رجوع کیجئے ترجمہ

”رسالہ نقشبندیہ“ صفحہ ۱۱ اور ”رسائل ابن عربی“، جلد دوم، اور ”اصطلاح الصوفیہ“
(صفحہ ۲)

۱۱۱۱ رجوع بہ ”التذکاری“ ص ۲۶۶

۱۱۱۲ شیخ عبدالقادر جیلانی (۲۶۱ - ۴۷۱) کا طریقہ جو تصوف کی مشہور ترین طریقوں میں سے
ایک ہے۔

۱۱۱۳ رجوع کیجئے ”الیواقیت والحواس“ جلد اول صفحہ ۸

۱۱۱۴ احمد بن سلیمان بن عثمان نقشبندی احمدی اکبری (سال وفات ۵۷۵ھ) نقشبندیہ طریقت کے
مشاہیر میں سے ہے جس نے طریقت اکبریہ کے آداب و قواعد پر مستقل رسالہ ”النور المظہر
فی طریقت سعیدی الشیخ الاکبر“ کے عنوان سے لکھا ہے۔ رجوع بہ ”التذکاری“ صفحہ ۳۳

۱۱۱۵ شیخ احمد بن سلیمان جامع الاصول کا تولد ہے۔ یہ کتاب سن ۱۲۷۶ھ میں لکھی گئی اور سن ۱۳۲۸ھ
میں مصر میں چھپی۔

۱۱۱۶ رجوع بہ ”التذکاری“ صفحہ ۳۸۔ ”جامع الاصول“ صفحہ ۲۹

۱۱۱۷ Le Chatelier

۱۱۱۸ Confreries du Hedjaz.

۱۱۱۹ رجوع بہ ”التذکاری“ صفحہ ۳۰۶

۱۱۲۰ رجوع کیجئے کتاب ”فتوحاتِ مکیہ“ جلد اول صفحہ ۲۰۱

۱۱۲۱ رجوع بہ ”فتوحاتِ الانس“ جامی، صفحات ۵۱۱ / ۵۲۵

۱۱۲۲ رجوع بہ ”فتوحاتِ مکیہ“ جلد اول صفحہ ۲۰۱

۱۱۲۳ رجوع کیجئے ”فتوحاتِ مکیہ“ جلد دوم صفحات ۳۸۱ - ۳۸۰

۱۱۲۴ رجوع بہ ”رسائل ابن عربی“ جلد دوم اصطلاح الصوفیہ“ صفحہ ۲

۱۱۲۵ رجوع بہ ”رسائل ابن عربی“ جلد اول ”رسالہ الازار“ صفحہ ۵

۱۱۲۶ رجوع بہ ”التذکاری“ صفحہ ۳۱۵

۱۱۲۷ محولہ بالا۔

- ۱۲۸ رجوع برسائل ابن عربی "بلد دوم" اصطلاح التوشیحہ "صفحہ ۲
- ۱۲۹ رجوع کیجئے "فتوحاتِ مکیہ" صفحہ ۲۲۸ نیز رسائل ابن عربی "بلد دوم کتاب الاسناد" صفحہ ۱
- ۱۳۰ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۱۸ ۷
- ۱۳۱ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اول صفحہ ۲۷۷
- ۱۳۲ رجوع کیجئے "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۸
- ۱۳۳ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۲
- ۱۳۴ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۰
- ۱۳۵ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اول صفحہ ۲۷۷
- ۱۳۶ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۲
- ۱۳۷ رجوع بہ کتاب "فتوحات" جلد اول صفحہ ۲۷۸
- ۱۳۸ رجوع کیجئے "جامع الاصول" صفحہ ۲۹
- ۱۳۹ اسی کتاب اور اسی صفحہ پر درج ہے (سنتِ ہانی طریقہ اکبری) تین سنتیں مردی ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے، یعنی سنتِ الہی، سنتِ رسولؐ اور سنتِ اولیاءِ مرتبہ پہلی سنتِ الہی تو کتبان مبرر بکبید کا پھپھانا پر وہ پوشی، سنتِ رسولؐ اللہ سے، غلجہ سے، نطف و مدار، سنتِ اولیاء سے آزار و اذیت کو عبرت برداشت کرنا۔
- ۱۴۰ رجوع کیجئے "فتوحاتِ مکیہ" جلد اول صفحہ ۳۳۰ ۷
- ۱۴۱ رجوع کیجئے "جامع الاصول" صفحہ ۲۹
- ۱۴۲ ابن عربی کہتے ہیں ابدال اس طریق پر مشرک لفظ ہے۔ ابدال کا اطلاق کرتے ہیں اس شخص پر کہ جس کے اوصاف مذمومہ، اوصاف محمودہ سے بدل گئے ہوں اور یہ لفظ لوگوں کی نفس تعداد پر استعمال ہوتا ہے جو لبس کے نزدیک چالیس (۴۰) ہیں۔ اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جنہوں نے ان کا عدد سات (۷) بتایا ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، جلد اول، باب ۱۶ صفحہ ۱۶۰) پھر اسی کتاب کے پانچویں باب کے صفحات ۱۵۲ اور ۱۵۵ پر لکھتے ہیں۔ وہ علامات مردانِ حق ہیں جنہیں ابدال کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے واسطے مسائل

اتلیوں ردالاتوں کی حفاظت کرنا ہے۔ ہر ابدال کے لیے ایک اقلیم ہے۔

۱۵۲۲۔ قطب بمنزل دائرے کا مرکز، اس کے محیط، آمیزہ حق اور محرک کائنات کے ہے اور وہ اس میں تصرف بھی کر سکتا ہے۔ رجوع کیجئے "رسال ابن عربی" جلد دوم "رسال منزل القطب" صفحہ ۲، اور وہ ذات باری تعالیٰ کا محل نظر ہوتا ہے "فتوحات" جلد دوم، صفحہ ۵

۱۵۲۳۔ رجوع کیجئے "التذکاری" صفحہ ۲۱۲

۱۵۲۴۔ شاذلیہ کے ذریعے پیش ہے۔ یہ صوفیا کا ایک سلسلہ ہے جن کے پیشوا ابو الحسن شاذلی (۴۵۲-۵۹۳) تھے۔ رجوع کیجئے "تہذیب الاولیاء" جلد اول، صفحہ ۳۲۲، نیز جلد دوم صفحہ ۲۶۸

۱۵۲۵۔ تاج الدین ابن عطا۔ اللہ اسکندری (سال وفات ۷۰۷ھ) متقدم کتابوں مثلاً التوہیدی اسقاط التذہیر، الحکم، لفظ المنن و مفتاح الفلاح، تہذیب الاولیاء، جلد دوم، صفحہ ۲۳۷ و ۲۳۶

۱۵۲۶۔ رجوع کیجئے "التذکاری" صفحہ ۳۴۰

۱۵۲۷۔ وہ ترکی النسل تھے۔ ان کے مغربی مشہور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی ماں نے مغرب کے ایک آدمی سے شادی کر لی۔ عبدالرہاب شعرائی کے مشائخ میں سے تھے۔ وہ کہیں سن ۹۱۰ اور ۹۲۰ کے درمیان فوت ہوئے۔ "طبقات الکبریٰ" شعرائی، جلد دوم، صفحہ ۱۰۵

۱۵۲۸۔ رجوع کیجئے "الیواقیت والحواہر" صفحہ ۹

۱۵۲۹۔ نقشبندی سلسلہ صوفیاء کے مشہور سلسلوں میں سے ہے، اور یہ خواجہ محمد بہاؤ الدین نقشبند سے منسوب ہے، جنہوں نے سن ۷۹۷ھ میں وفات پائی۔ نقشبندی انہی کے پیرو ہیں۔

۱۵۳۰۔ رجوع کیجئے "التذکاری" صفحہ ۳۴۰

۱۵۳۱۔ صوفیاء کا یہ سلسلہ نور محمد بن عبد اللہ موسون خراسانی (۸۶۹-۹۶۵ھ) سے المعروف نور بخش سے منسوب ہے۔

۱۵۳۲۔ رجوع کیجئے "مجالس المؤمنین" جلد دوم صفحہ ۶۲

سکا جو ابن عربی نے نظامِ اصفہانی کو عطا کیا۔
 ۱۶۱ء ابن عربی کی وفات ۱۲۴۰ عیسوی میں ہوئی اور دانتے کی پیدائش ۱۲۶۵ عیسوی میں
 ہوئی۔

۱۶۲ Islam and the Divine Comedy

۱۶۳ محولہ بالا، صفحات ۲۵ تا ۴۴

۱۶۴ محولہ بالا، صفحات ۲۶۳ تا ۲۷۷ کی طرف رجوع کیجئے۔

۱۶۵ The Legacy of Islam ۲۲۷ - ۲۲۷



فارسی اور عربی ماخذ

- آذر، لطف علی بیک
- آشتیانی، سید جلال الدین
- آشتیانی، میرزا امجدی
- آملی، سید حیدر
- ابن الابار ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ
- بن ابی بکر قضاعی
- ابن ابی اصیبعہ احمد بن قاسم
- ابن ابی الجمہور محمد بن زین الدین
- علی بن محمد
- ابن ترکہ صائن الدین علی بن محمد
- آ تفکدہ آذر، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش
- شرح مقدمہ قیصری، مشہد، ۱۳۸۵ھ، ق
- اساس التوحید۔ تہران، ۱۳۲۶ھ، ش
- ۱۔ جامع الاسرار و منبع الانوار، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش
- ۲۔ نقد التقوٰدی معرفۃ الوجود، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش
- تکمیلہ الکتاب الصلہ، مصر، ۱۳۷۵ھ، ق
- عیون الانباء فی طبقات الانباء، بیروت، ۱۹۵۶م
- مصر ۱۳۹۹ھ، ق۔
- المجتبی، تہران، ۱۳۲۳ھ، ق
- تمہید القواعد، تہران، ۱۳۹۶ھ، ق۔

- ابن تيمية، تقى الدين ابو العباس
 احمد بن عبد الحليم
- ١- الرد الاقوم على ما في كتاب فصوص الحکم، مصر، ١٣٦٨هـ، ق-
 ٢- رساله التدميريه مصر، ١٣٢٥هـ، ق-
 ٣- مجموعه الرسائل والمسائل "دو مجلد" مصر، ١٣٦٨هـ، ق-
- ابن الاثير، عزيز الدين ابو الحسن
 ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي
 ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد
- الكامل في التاريخ، بيروت، ١٣٨٥م
 الاصابه في تميز الصحابه، مصر، ١٣٥٨هـ، ق-
 ١- التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، بيروت، ١٩٣٣م-
 ٢- طوق الحمامه، مصر، ١٩٥٩م
 ٣- الفصل في الملل والاعواء والنحل، مصر، ١٣٢٨هـ، ق-
- ابن خلكان، احمد بن محمد
 ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد
 ابن الزيات ابو يعقوب يوسف
- وفيات الاعيان، بيروت، ١٩٦٨م-
 تهاافت التهاافت، مصر، ١٩٦٥م-
 التعرف الى رجال التصوف، رباط، ١٩٥٨ء
- بن يحيى
- ابن السيد بطلوسي، ابو محمد بن عبد الله
 ابن سينا، ابو علي حسين بن عبد الله
- الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، قاهره، ١٩٥٥م
 ١- الاشارات والتمهيات، تهران، ١٣٠٥ء
 ٢- رساله الحدود، مصر، ١٣٢٦هـ، ق
 ٣- الشفاء، تهران، ١٣٠٣هـ، ق
 ٤- النجاة، مصر، ١٣٥٤هـ، ق
- ابن طفيل، ابو بكر محمد بن عبد الملك
 ١- خي بن يقطان، تصحيح فاروق سعد، بيروت، ١٣٩٦هـ، ق-
 ٢- خي بن يقطان ترجمه بدليح الزمان، فيروز انفر بفا رسي،
 تهران، ١٣٥١هـ، ق

ابن عربي، محمد بن علي

- ١- انشاء الدوائر، ليذن، ١٣٣١هـ، ق.
- ٢- تحفة السفر، الى حضرت البرره، استانبول، ١٣٣٠هـ، ق.
- ٣- التذبيرات الالهية، ليذن، ١٣٣١هـ، ق.
- ٤- ترجمان الاشواق، بيروت، ١٣٨١هـ، ق.
- ٥- تفسير القرآن (منسوب)، بيروت، ١٣٨٤هـ، ق.
- ٦- تنزل الاملاك من عالم الارواح الى عالم الافلاك
- ٧- ديوان، بولاق، ١٢٤١هـ، ق.
- ٨- عقلة المستوفى، ليذن، ١٣٣١هـ، ق.
- ٩- عنقاء مغرب، عكس، كتابخانه مركزى دانشگاه تهران
شماره، ٥٨٣٠-

- ١٠- فتوحات مكيه (٣ مجلد)، بيروت، دار بهادر.
- ١١- فتوحات مكيه (٥ سفر)، مصر ١٣٩٢هـ، تحقيق عثمان يحيى
- ١٢- قصص الحكم تصحيح ابو العلاء عفيفى، بيروت، ١٣٦٥هـ، ق.
- ١٣- محاضرة الابرار ومسامرة الاخير، بيروت، ١٣٨٨هـ، ق.
- ١٤- مواقع النجوم ومطالع اهله الاسرار العلوم، مصر، ١٣٢٥هـ، ق.
- ١٥- الوصايا، بيروت.

ابن العريف، ابو العباس احمد بن محمد محاسن المجالس، بيرس، ١٩٣٣م

ابن الفرضى، ابو الوليد تاريخ العلماء والهجرة للعلم بالانديس، مصر، ١٣٤٣هـ، ق

- ابن الفتاری، محمد بن حمزہ مصباح الأنس فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود،
تہران، ۱۳۲۳ھ، ق
- ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن کثیر البدلیۃ والتہلیۃ، مصر، ۱۳۵۱ھ، ق۔
احسانی، شیخ احمد جوامع الکلم، ایران، ۱۲۷۳ھ، ق۔
اردبیلی، ملا علی اکبر بعث النشور، ایران۔
استانلی، لین پول طبقات سلاطین اسلام ترجمہ عباس اقبال،
تہران، ۱۳۱۲ھ، ق۔
- اسفراینی، عبدالقادر بن طاہر الفرق بین الفرق، قاہرہ۔
اسماعیل بن سوذکین شرح تجلیات ابن عربی خطی کتابخانہ مجلس شورائی ملی۔
اسین پالاسیوس ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ترجمہ عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۶۵م
اشعری، ابوالحسن مقالات اسلامیین، قاہرہ، ۱۳۸۹ھ، ق ۱۹۶۲م۔
اعتماد السلطنہ محمد حسین خان ماثر و الآثار، تہران، ۱۳۰۶ھ۔ ق
افلاکی احمد مناقب العارفين، انقرہ، ۱۹۵۹ھ، ق
الہی قشماہی محی الدین حکمت الہی عام وخاص (۲ جلد)، تہران، ۱۳۳۵
د ۱۳۳۶ھ، ق
- اندلسی، صاعد بن احمد طبقات الامم، مصر
بالی افندی شرح فصوص، قبل شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱ھ، ق
بخاری، خواجہ محمد بن پارسا شرح فصوص، خطی کتابخانہ مرکزی دانشگاہ، تہران۔
بدر جشی بدر بن عبداللہ الانباء علی طریق الہی خطی کتابخانہ مجلس

- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، بدیع الزمان فیروز انفر
تهران، ۱۳۱۵ھ، ش
- تاریخ ادبیات ایران از سعدی تا جامی، ترجمه آقائی براون اڈوارڈ
علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ھ، ق۔
- تاریخ دوم و ملل اسلامی ترجمہ دکتر ہادی جزایری، بروکلین کارل
تهران، ۱۳۳۶ھ، ق
- دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م
- ۱۔ ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، بغدادی، اسماعیل پاشا
۱۹۳۵م
- مرآة الاطلاع، طبع اول، دار احیاء الکتب العربی، ۱۳۷۲ھ، ق
- مصرع التصوف، مصر، ۱۳۷۲ھ، ق
- التفہیم لاوائل ضاعۃ التحم، تهران، ۱۳۹۳ھ، ق۔
- مقالات، تهران، ۱۳۳۹ھ، ق
- تبریزی، شمس
- تبریزی، محمد علی
- تبریزی، ملا علی واعظ خیابانی
- تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر
- ۱۔ شرح مقاصد، مصر، ۱۳۰۵ھ، ش
- ۲۔ شرح عقاید النسفیہ، مطبعة عثمانیہ، ۱۳۲۶ھ، ق
- نص العلماء، تهران۔
- تونی، محمد حسین فاضل
- تعلیقہ بر فصوص، تهران، ۱۳۱۶ھ، ق

قانونی محمد علی بن علی

جامی، عبدالرحمن

کشاف اصطلاحات الفنون، تهران، ۱۹۶۷هـ.ق.

۱- اشعۃ الملمحات، تهران، ۱۳۵۲هـ.ق

۲- ذرۃ الفخره، مصر، ۱۳۵۳هـ.ق

۳- شرح زیبایات خطی

۴- شرح فصوص الحکم، ۱۳۰۴هـ

۵- لواتح، تهران، ۱۳۳۷هـ.ش

۶- فحاحات الانس، تهران، ۱۳۳۷هـ.ش

۷- نقد النصوص، تهران، ۱۳۹۸هـ.ق

التعریفات، مصر، ۱۳۵۷هـ.ق

شرح فصوص خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه، تهران،

شماره ۳۳۳۰-

تاریخ جهانگشا، تهران، ۱۳۳۷هـ.ش

لمع قواعد اهل السنه والجماعه، بیروت، ۱۹۸۶م

۱- الانسان الكامل، قاهره، ۱۳۸۳هـ.ق

۲- شرح فتوحات مکیه خطی مجلس شورای،

شماره ۲۵۷۸۸/۹۳۰۶ ملی

کشف الظنون، استانبول، ۱۳۶۲هـ.ق.

۱- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم

۲- ایضاح المقاصد، تهران، ۱۳۳۷هـ.ش

جریانی، سید شریف علی بن محمد

جنیدی، مؤید الدین

جوینی عطا ملک

جوینی عبدالملک بن عبداللہ

جنیلی: عبدالکریم

حاجی خلیفه، مصطفیٰ بن عبداللہ

حلی، علامه حسن بن یوسف

- حنبل، عبدالحی بن عماد
 خلیلی، سید صالح موسوی
 خوارزمی، کمال الدین حسین
 خواند میر غیاث الدین
 خوانساری، محمد باقر
 ذہبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد
 بن عثمان
 رازی، امام فخر الدین
 رشید الدین فضل اللہ
 زرکلی، خیر الدین
 سبزواری، ملا اسماعیل
 سبزواری، ملا ہادی
 سرکیس یوسف البان
 سرہندی، احمد
 سمرقندی، دولت شاہ
 سیوطی جلال الدین
- شذرات الذهب، مصر، ۱۳۵۱ھ، ش
 شرح مناقب منسوب بہ ابن عربی، تہران، ۱۳۳۲ھ، ق
 جواہر الاسرار ہند، ۱۳۱۲ھ، ق۔
 تاریخ حبیب السیر، تہران، ۱۳۳۳ھ، ش
 روضات الجنات، تہران، ۱۳۹۰ھ، ق۔
 ۱۔ میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲ھ، ق۔
 ۲۔ العمر فی اخبار من عبر کویت، ۱۹۶۳م۔
 ۳۔ تذکرۃ الحفاظ، دمشق، ۱۳۳۷ھ، ق۔
 ۱۔ مباحث المشرقیہ، تہران، ۱۹۶۶م۔
 ۲۔ اساس التقدیس، مصر، ۱۳۵۴ھ، ق۔
 جامع التواریخ، تہران، ۱۳۳۸ھ، ش۔
 الاعلام، ۱۳۷۳-۱۳۷۸ھ، ق۔
 ملائکہ، تہران، ۱۳۲۲ھ، ق۔
 ۱۔ اسرار الحکم، تہران، ۱۳۸۰ھ، ق۔
 ۲۔ غرر الفرائد، تہران، ۱۳۶۷ھ۔
 معجم المخطوطات العربیہ، مصر، ۱۳۳۶ھ، ق، ۱۹۲۸م۔
 مکتوبات، ترجمہ عربی بہ وسیلہ محمد مراد المنزاوی استانبول۔
 تذکرۃ الشعراء تہران، ۱۳۳۷ھ، ش۔
 ۱۔ بغیۃ الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة، ۱۳۸۵ھ، ق۔

۲- تاریخ اطفال، بیروت ۱۳۹۳ھ، ۱۹۷۴م-

۳- طبقات الحفاظ، قاہرہ، ۱۳۹۳ھ، ق-

۴- طبقات المفسرین، لیڈن، ۱۹۳۸م، تہران، ۱۹۶۰م

۱- الکبریٰ الاحمر، حاشیہ الیواقیت والجوہر، مصر،

شعرانی، عبدالوہاب

۱۳۷۸ھ، ق-

۲- طبقات الکبریٰ (لؤلؤ الانوار فی طبقات الاخبار)،

مصر، ۱۳۳۳ھ، ق-

۳- الیواقیت والجوہر، مصر، ۱۳۷۸ھ، ق-

۱- احقاق الحق وازہاق الباطل، تہران، ۱۳۷۶ھ، ق-

۲- مجالس المؤمنین، ۱۳۷۶ھ، ق-

اللسل والنخل، قاہرہ، ۱۳۸۷ھ، ق-

۱- اسفار، تہران، ۱۳۷۸ھ، ق-

۲- رسالہ فی تحقیق خلق الاعمال (رسالہ جبر و تفویض)

اصفہان، ۱۳۳۰ھ، ش-

۱- درۃ التاج، تہران، ۱۳۱۷ھ، ش-

۲- شرح حکمت الاشراق، تہران، ۱۳۱۵-

شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاہ) طرائق الحقائق، تہران، ۱۳۳۹ھ، ش-

شرح افکار و احوال و آثار علامہ لدولہ سمنانی، تہران، ۱۳۳۳ھ، ش-

صدر، سید مظفر

- الصقدي صلاح الدين خليل
بن ابيك
ختي، احمد بن يحيى
طباطبائي، سيد محمد حسين
عاطي، محمد بن حسين (شيخ بهائي)
- الوفاي بالوفيات، آلمان، ١٩٦٢م -
بغية الملتبس في تاريخ رجال المل اندلس مجريط ١٩٨٢م -
نهلية الحكمة، قم، ١٣٩٥هـ، ش -
١- اربعين، تهران، ١٣١٠هـ، ش -
٢- سكهول، قم -
٣- رسالة الوحدة الوجودية، مصر، ١٣٣٠هـ، ق -
محي الدين بن عربي من شعره، بيروت، ١٩٤٠م -
دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، بيروت، ١٩٦٥م
التذكارى، مصر، ١٣٨٩هـ، ق، ١٩٦٩م -
١- التصوف، اسكندرية، ١٩٦٣م -
٢- شرح فصوص بيروت، ١٣٦٥هـ، ق -
٣- مقاله 'من اين استقى محي الدين بن عربي فلسفة الصوفية'
مجلة كلية الادب المجلد الاول الجزء الاول بالجملة المصرية،
مايو، ١٩٣٣م
- عواد كوريس
غزالي، ابو حامد محمد
فريد بيك محمد
- فهرست مؤلفات محي الدين بن عربي، دمشق،
١- احياء علوم الدين، مصر
٢- تهافت الفلاسفة، مصر، ١٣٨٥هـ، ق -
احسن التواريخ، ترجمه ميرزا عبدالباقى، مستوفى، اسفهان،
١٣٣٢هـ، ق -

- فیض کاشانی، ملاحسن
۱- بشارة المشیخ، تهران، ۱۳۱۱ھ، ق
- ۲- کلمات مکتونه، تهران
- قاری بغدادی، ابوالحسن
الذراشمین فی مناقب الشیخ محی الدین
علی بن ابراهیم
(مناقب ابن عربی) بیروت، ۱۹۵۹م
- قزوینی، ابویحییٰ زکریا بن محمد انسی
آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۹۸ھ، ق-
قزوینی، ملا عبدالنبی فخر الزمانی
تذکره میخانه، تهران، ۱۳۳۰
- قفطی جمال الدین ابوالحسن
تاریخ الحکماء لایچریک، ۱۹۰۳م
- شمسانی، آقا محمد رضا
۱- ذیل فص شیشی فصوص الحکم، قزوین، ۱۳۵۳ھ، ش-
۲- رساله فی وحدة الوجود بل الوجود، تهران، ۱۳۱۵ھ، ش-
- محمد طاهر بن محمد حسین (ملا طاهر)
۱- تحفته الاخیار، تهران، ۱۳۳۶ھ، ش-
۲- رسائل تهران، ۱۳۳۹ھ، ش-
- قونوی، صدر الدین محمد بن اسحاق
۱- تاویل السورة المبارکة الفاتحة، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۹ھ، ق
قیصری داؤد
شرح فصوص، تهران، ۱۲۹۹ھ، ق
- کاشانی، عبدالرزاق
۱- اصطلاحات الصوفیة، حاشیة شرح منازل السائرین،
تهران، ۱۳۵۳ھ، ش-
۲- شرح تائیه ابن قارض (کشف الوجوه الغرلحانی
لقلم الدر)، ۱۳۱۹ھ، ق-
تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله بمشری،
تهران، ۱۳۵۲ھ، ش-
- کریم، ہانزی

- کشفی نوری نقشبندی، احمد
جامع الاصول، مصر، ۱۳۲۸ھ، ق۔
- کنجی (کنجی) شافعی
البيان في اخبار صاحب الزمان، بيروت، ۱۳۹۹ھ، ق۔
- لامجی، محمد بن یوسف، ملا عبدالرزاق ۱۔ سرمایہ ایمان، بمبئی، ۱۳۰۴ھ، ق۔
- ۲۔ شوارق الالهام، تہران، ۱۳۱۸ھ، ق۔
- ۳۔ گوہر مراد، تہران، ۱۳۷۷ھ، ق۔
- لامجی، ملا محمد جعفر
شرح رسالہ مشاعر ملا صدرا، مشهد، ۱۳۲۲ھ، ش۔
- مجلسی، ملا محمد باقر
بین الحیاء، تہران، ۱۳۷۳ھ، ق، ۱۳۳۳ھ، ش۔
- مقرئ، احمد بن محمد
فتح الطیب، مصر، ۱۳۶۷ھ، ق۔
- کلی، شیخ محمد خاکی
الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي خطي كتابخانه
مرکزی دانشگاه، تہران، شماره ۲۸۶۸۔
- متوفی حسینی، سید محمود
جمہور الاولیاء، قاہرہ، ۱۳۸۷ھ، ق
- مہدی، معین الدین
فوائح (شرح دیوان حضرت امیر علیہ السلام)، ۱۲۸۵ھ، ق
- نابلسی، عبدالغنی
جواہر المنصوص فی شرح الفصوص، ۱۳۰۴ھ، ق۔
- نہای ماقی اندلسی، شیخ ابوالحسن
تاریخ قضاة الاندلس، بیروت۔
- بن عبدالہ
- مہبانی یوسف بن اسماعیل
جامع کرامات اولیاء، مصر، ۱۳۸۱ھ، ق۔
- نقیسی، سعید
مرہ شمشہ تصوف در ایران، تہران، ۱۳۳۶ھ، ش۔
- نعمت الہ ولی
رسائل۔ تہران۔
- نوری، حاج میرزا حسین
۱۔ مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تہران، ۱۳۲۱ھ

۲- نجم الثاقب، تهران-

رياض العارفين، تهران، ۱۳۱۶هـ، ش-

۳- مجمع المفصحا، تهران، ۱۳۳۹هـ، ش-

مرآة البجنان وعبرة اليقظان، حيدرآباد، ۱۳۷۱هـ، ق-

هدايت رضا قلي خان

يافعي محمد بن عبدالله بن اسعد

بن سليمان يميني

(Bibliography)

- Palacios, A.M. Islam and the Divine Comedy. Translated by Harold Sutherland, Holland. 1968
- Corbin, H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, translated from the French by Ralph Manheim, Princeton University Press. 1969
- Ibn Arabi Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds and al Durrat al-Fakhirah, translated with introduction and notes by R.W.J. Austin with forward by Martin Lings, London. 1971.
- Iqbal, M. The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, 1908.
- Toshiniko, Izutsu A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, Tokyo, 1967.
- Nicholson, R. (1) The Mystics of Islam, London, 1967.
(2) Studies in Islamic Mysticism, London, 1921
- Yahia, O. Historie et Classification De l'oeuvre D' Ibn Arabi, Damas 1969
- Wolf, A. The Correspondence of Spinoza, London, 1966.